

Trierer Theologische Zeitschrift 1989

PASTOR BONUS

98. Jahrgang



V 106:98

1990 P 426

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift
1989
PASTOR BONUS
98. Jahrgang

17. NOV. 89
BIBLIOTHEK
UNIVERSITÄT
MAINZ

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1989

I. Aufsätze

BITTER, Gottfried: Die verlorene Kirche — die gesuchte Kirche	262—279
BRANDSCHEIDT, Renate: Der prophetische Konflikt zwischen Jeremia und Hananja ..	61—74
ECKERT, Jost: Die tiefenpsychologische Schriftauslegung Eugen Drewermanns — ihre Anliegen und Grenzen	1—20
FEILZER, Heinz: Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 — Krise als Chance zum Aufbruch	242—261
GERHARDT, Christoph: Meditationsbilder aus dem ehemaligen Klarissenkloster Ribnitz	95—112
GEROSA, Libero: Die Pfarrei als ein Grundtyp der eucharistischen Gemeinde	297—310
HAAG, Ernst: Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte	21—38
HEINZ, Andreas: Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche	280—296
HOSSELD, Frank Lothar: Du sollst dir kein Bild machen. Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots	81—94
LEHMANN, Karl: Das Alte Testament in seiner Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche heute	161—170
MOSIS, Rudolf: Umkehr und Vergebung — eine Auslegung von Jer 3, 21—4, 2	39—60
REMY, Gerard: Erbsündentheologie heute	171—195
RONIG, Franz: Architektur und Liturgie	124—146
SAUSER, Ekkart: Die Muttergottesikone als Bild von Leid und Leidüberwindung	113—123
SCHUMACHER, Josef: Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule	207—226
WEIER, Reinhold: Die Sündhaftigkeit der Erbsünde	196—206

II. Berichte

BOHLEN, Reinhold: Bio- und Bibliographie Werner Dommershausen	75—78
ECKERT, Jost: Bischof Dr. Bernhard Stein zu seinem dreifachen Jubiläum	241
GROSS, Hermann Josef: Perspektiven einer zukünftigen Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern	311—320
HEINEN, Heinz: „Sollte das Christentum in Spanien tatsächlich von Frauen eingeführt worden sein?“	227—229
WEBER, Winfried: Die Anfänge des Trierer Domes	147—155

III. Besprechungen

BLUM, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte (Haag)	156
ENGEL, Helmut: Die Susanna-Erzählung (Haag)	157
ERLANDE-BRANDENBORG, Alain: Triumph der Gotik (Sausser)	159—160
DAS HEILIGE RUSSLAND. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche (Sausser)	158
DER FOLCHART-PSALTER. Aus der Stiftsbibliothek Sankt Gallen (Sausser)	158
HEISER, Lothar: Die Taufe in der orthodoxen Kirche (Sausser)	230—231
HEUSER, Angela: Ikonenmalerei heute (Sausser)	159
HUBER, Paul: Hiob — Dulder oder Rebell? (Sausser)	231
INGEBORG-PSALTER (Sausser)	235—236
KECKS, G. Ronald: Madonna und Kind (Sausser)	232—233
LEXIKON DER KUNST. Malerei — Architektur — Bildhauerkunst in 12 Bänden (Sausser)	232
LISTL, Joseph (Hrsg.): Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland (Baldus)	239—240
MARIENLEXIKON. Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. (Sausser)	233—234
MONZ, Heinz: Aufbaujahre (Heyen)	80
NEUFELD, Karl Heinz (Hrsg.): Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie (Dahm)	236—237
PFEIFFER, Heinrich: Gottes Wort im Bild (Sausser)	234—235
RUOKANEN, Miikka: Doctrina Divinitus Inspirata (Dahm)	238—239
STALLMACH, Josef: Ansichsein und Seinsverstehen (Nosbüsch)	79—80
THIERRY, Jean-Michel: Armenische Kunst (Sausser)	160

Die tiefenpsychologische Schriftauslegung Eugen Drewermanns — ihre Anliegen und Grenzen*

Prof. DDr. Werner Dommershausen zum 70. Geburtstag

Biblische Texte nicht bloß psychologisierend auszulegen, sondern sie von wissenschaftlicher Psychologie her zu deuten, ist nicht neu. Bisher haben jedoch solche Deutungen verschiedenster Art kaum Anklang in der Exegese gefunden, wie sie hierzulande von Theologen auf katholischer oder protestantischer Seite betrieben wird.

Es ist das Verdienst von E. Drewermann, seit 1979 Privat-Dozent an der Theologischen Fakultät Paderborn, mit seinen zahlreichen Schriften und durch seine viel beachtete Vortragstätigkeit das Thema Exegese bzw. Theologie und Tiefenpsychologie zu einem aktuellen, leidenschaftlich ausgetragenen Diskussionsgegenstand gemacht zu haben¹. Von den kritischen Stellungnahmen seien hier nur die Streitschrift der Exegeten G. Lohfink und R. Pesch: „Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann“² und die in den „Quaestiones Disputatae“ erschienene Aufsatzsammlung verschiedenster Autoren: „Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann“³ genannt.

* Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Referats, das im Vortragswerk der Theologischen Fakultät Trier am 25. Juni 1988 gehalten wurde.

¹ Vgl. E. DREWERMANN, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psycho-analytischer und philosophischer Sicht, 3 Bände, Paderborn 1977 f., 6. Aufl. 1987; DERS., Tiefenpsychologie und Exegese, Band I: Die Wahrheit der Formen: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten 1984, Band II: Die Wahrheit der Werke und der Worte: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten 1985; DERS., Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens, Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, Freiburg—Basel—Wien 1986; DERS., Das Markusevangelium, Erster Teil: Mk 1, 1 bis 9, 13, Olten 1987, Zweiter Teil: Mk 9, 14 bis 16, 20, Olten 1988.

² G. LOHFINK/R. PESCH, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (Stuttgarter Bibel-Studien 129), Stuttgart 1987; vgl. dazu E. DREWERMANN, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Antwort auf Gerhard Lohfinks und Rudolf Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese“. Mit einem Beitrag von Stefan Schmitz, Olten 1988.

³ A. GÖRRES und W. KASPER (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg—Basel—Wien 1988.

R. Schnackenburg spricht in seinem Beitrag von der Versuchung des Exegeten, angesichts der überaus scharfen Attacken von Drewermann gegen die historisch-kritische Exegese — doch sind seine Urteile über die gegenwärtige Theologie und Kirche nicht weniger kritisch — „zu einer ebenso heftigen Gegenattacke“ überzugehen⁴. Dieser Versuchung sind Lohfink und Pesch erlegen. Doch sollten m. E. die berechtigten Anfragen und Anliegen von Drewermann in der von ihm eröffneten polemischen Auseinandersetzung nicht untergehen. Deshalb soll er selbst im folgenden Abriss noch einmal so weit wie möglich zu Wort kommen, wobei jedoch die kritische Nachfrage von seiten der traditionellen Exegese und Theologie nicht unterbleiben kann.

1. Die grundsätzliche Kritik an der historisch-kritischen Exegese und gegenwärtigen Theologie

Drewermann versteht seine Theologie, die die Tiefenpsychologie, so wie er sie sieht, miteinbezieht, als Herausforderung der traditionellen abendländischen Theologie, insbesondere der historisch-kritischen Exegese. Das Einführungskapitel des 2. Bandes seines Werkes „Tiefenpsychologie und Exegese“ handelt „Von vier Gefahren der Theologie — der Exegese aber im besonderen“. Als erster Kritikpunkt wird „das erfahrungslose Sprechen von fremden Erfahrungen“ genannt⁵. Auf die historisch-kritische Exegese bezogen heißt dies: Es wird über die in den biblischen Texten gespeicherten Glaubens- bzw. Heilserfahrungen nur geredet, ohne die mit diesen kerygmatischen Texten intendierte Erschließung neuer religiösen Erfahrung zu vermitteln. Inspiriert vor allem von S. Kierkegaard attackiert Drewermann immer wieder die akademische Theologie, die um Objektivität und Wissenschaftlichkeit bemüht ist, dabei eine Fülle „existentieller Nichtigkeiten“, wie er meint, erörtert, ohne daß von der eigenen subjektiven religiösen Erfahrung die Rede ist und eine solche Heilserfahrung beim Adressaten gefördert wird. Exegese muß Lebenshilfe sein. Das vermag nur eine tiefenpsychologische Exegese, nicht aber die historisch-kritische Exegese zu leisten. Jene hat einen therapeutischen Ansatz. Die Unterscheidung zwischen Katheder, Kanzel und psycho-therapeutischem Behandlungsraum ist hier m. E. prinzipiell aufgehoben. Kritisch könnte man weiter fragen: Ist das Bemühen um geschichtliches Verstehen auf seiten der historisch-kritischen Exegese nicht doch auch ein Stück Vergegenwärtigung, wenn gleich nicht — das war immer klar — ausreichende Aktualisierung?

⁴ R. SCHNACKENBURG, Exegese und Tiefenpsychologie, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? (s. Anm. 3) 26–48, ebd. 26.

⁵ DREWERMANN, Tiefenpsychologie II 13.

Unter der Überschrift: „Die Zerstörung der Bilder oder: Der Rationalismus der Schriftauslegung“⁶ wird als zweite Gefahr genannt, daß die historisch-kritische Exegese aufgrund ihres „rationalistischen Historismus“ die Bilder und Symbole der Bibel, welche in Mythen, Legenden und anderen Texten zum Ausdruck kommen, „zerredet, zergliedert und zerstört“. „Es käme, um die Sprache der ‚Legenden‘ (und ebenso der Mythen, der Märchen, der Sagen, kurz: aller traumnaher, archetypisch geprägter Erzählungen)“ — von dieser Art sind die biblischen Texte — „zu verstehen, auf einen Umsturz des Ausgangspunktes an: nicht beim Verstand und beim Ergründen der historischen Faktizität, sondern beim mitträumenden Verweilen und einfühlenden Mitempfinden wäre einzusetzen; nicht etwas Fremdes, zeitlich Entlegenes, sondern das Ureigenste, Überzeitlich-Gültige in der Sprache der eigenen Seele müßte zum Klingen gebracht werden, um das bleibende ‚Wort‘ Gottes in den Bildern der menschlichen Psyche zu vernehmen“⁷. Nicht die historische Rückfrage nach der in der Bibel bezeugten Offenbarungsgeschichte ist das Entscheidende, sondern es gilt „die ewigen Träume Gottes im Herzen des Menschen, die gerade ihrer überzeitlichen Wahrheit wegen auch in die Bibel Eingang finden mußten und, Gott sei Dank, gefunden haben“, nachzuträumen, „weil sie die Wunder und Erscheinungen des Göttlichen im menschlichen Leben ermöglicht haben und nach wie vor ermöglichen möchten“⁸. Die Offenbarung ist nicht, wie Drewermann immer wieder zum Ausdruck bringt, einer „äußeren Tatsachen-Geschichte“ zu entnehmen⁹, sondern sie geschieht dort, wo mir das in der Bibel erzählte Geschehen, wie ich formulieren möchte, im Sinne persönlicher Heilsgeschichte aufgeht.

Um Drewermann zu verstehen, muß stark beachtet werden, daß er die in den biblischen Texten sich widerspiegelnde psychische Wirklichkeit erfassen will. Das, was als äußeres Geschehen dargestellt wird, muß als Projektion seelischer Erfahrung begriffen werden. Dabei sind Mythos, Legende und Sage, Wundererzählung, Erscheinungs- und Berufungsgeschichten, Prophetie und Apokalypse als Projektionen aus den Tiefenschichten der Seele zu verstehen, in denen die Stellung des Menschen zur Natur und Welt, zur Geschichte, zur erfahrenen Heilung, zur existenzbestimmenden Erkenntnis und Berufung, zur Geschichte seines Volkes und zum Schicksal der Welt zum Ausdruck kommt¹⁰. Die Offenbarung ereignet sich aber nicht in einem objektiven Geschichtsgeschehen, in der Historie, sondern allein in der Seele des einzelnen. Es gilt, sich auf die in den Texten vorliegenden archetypischen Bilder der Seele einzulassen. Diese Infrage-

⁶ Ebd. 18. ⁷ Ebd. 20. ⁸ Ebd. 21.

⁹ Ebd. 36, vgl. DREWERMANN, Mk II 346 f.

¹⁰ Vgl. DREWERMANN, Tiefenpsychologie II 38–40, 41 f., 446.

stellung einer äußeren mit Israel und Jesus Christus verbundenen Offenbarungsgeschichte hat die exegetische und dogmatische Kritik herausgefordert und bedeutet in der Tat einen Umsturz bisherigen traditionellen Exegisierens und Theologisierens.

Als dritte Gefahr oder sagen wir besser: als Defizit der historisch-kritischen Exegese beklagt Drewermann „die professorale Distanz geschichtlicher Forschung“ — mit einer Formel S. Kierkegaards: das Dozieren, statt Existieren — und daß jene primär „den Ort (und die Gestalt) des historischen Auftretens einer religiösen Botschaft“ erforschen will, nicht aber „ihre gerichtete Energie, die durch die Zeiten wirkt und auf kein historisches Umfeld festzulegen ist“¹¹.

Als vierte Gefahr — und hier tritt die theologisch-psychologische Konzeption Drewermanns deutlich zutage — wird „die Verleugnung der zentralen Alternative von Angst und Glauben“ genannt¹². „Die wissenschaftlich nötige objektive Distanz“ der historisch-kritischen Exegese sei zu überwinden durch eine Interpretation¹³, die aufgrund der tiefenpsychologischen Methode den Menschen durch den Abbau seiner Ängste und die Vermittlung von Vertrauen heilt. „In religiöser Betrachtung genügt es nicht, die Schönheit eines Bildes . . . zu bewundern und sich von seiner Faszinationskraft gefangennehmen zu lassen; religiös geht es um die unausweichliche Verbindlichkeit seiner Wahrheit, und sie entscheidet sich an der Macht, die es besitzt, den Menschen über den Abgrund seiner Angst hinwegzusetzen und ihn mit Vertrauen zu erfüllen gegenüber den äußersten Infragestellungen der Existenz: gegenüber der Kontingenz und Endlichkeit des Daseins, die schon die Ägypter beruhigen mochten, indem sie verwiesen auf die Unsterblichkeit des Lebens und die Ewigkeit seiner Bestimmung“¹⁴.

Besonders aufschlußreich für die tiefenpsychologische Schriftdeutung Drewermanns ist hier seine folgende Ausführung: „Kein Bild der Bibel ist in diesem Sinn sprechender als die Erzählung aus Mt 14, 22–32 vom Seewandel des Petrus. Die Erzählung beginnt (in der Redaktion des Matthäus) in der Absage Jesu an die Verehrung der Mengen — es ist nicht die Woge von Mengengunst und -begeisterung, die trägt . . . Wirklich tragend hingegen ist der Raum des Gebetes, wo ein Mensch sich im Vertrauen der Macht aussetzt, die sein Leben erschuf und erhält . . . Oft genug, meint diese mythennahe Erzählung, erkennen wir das, was uns retten könnte, zunächst nur wie ein Nachtgespenst, . . ., wie einen peinigenden Alptraum. In schlaflosen Nächten, verfolgt von unfäßbaren Ängsten, dämmern uns die ersten Ahnungen der Gestalt, zu der zu kommen wir berufen sind und

¹¹ Ebd. 22.

¹² Ebd. 27.

¹³ Ebd. 27 f.

¹⁴ Ebd. 29.

die wie schwebend, wie unheimlich zu ihren Umrissen, in wörtlichem Sinne auf uns ‚zukommt‘, wie etwas Unvermeidliches, das wir doch vermeiden wollen, wie etwas längst Vertrautes und Bekanntes, das uns dennoch im Augenblick der Angst so fremd erscheint. Es kommt indessen alles darauf an, in dieser Gestalt, die vom ‚anderen Ufer‘ her über das ‚Meer‘ auf uns zukommt, die Person Jesu, die Gestalt dessen, als was Gott uns will und uns gemeint hat, (wieder-)zuerkennen; denn nur dann werden wir den Schritt wagen, der die Sicherheit des ‚Bootes‘ verläßt und das Wagnis eingeht, das Unbegehbare zu begehen, das nie Betretene zu betreten, das scheinbar Abgründige zum Grund zu nehmen — und nicht daran zugrunde zu gehen . . . So setzt auch Petrus seinen Fuß auf das Wasser im Vertrauen auf die Gestalt, die vom anderen Ufer her ihm in den Weg tritt, und er wagt es, über den Abgrund hinwegzuschreiten. Das ‚Wasser‘ steht symbolisch für alles, was im Leben nur irgend an Haltlosigkeit, an Bodenlosigkeit, an Abgründigem zu erfahren ist; die Angst vor dem Tod, die Angst vor dem Scheitern, die Angst vor der Sinnlosigkeit, die Angst vor dem Andrängen der Triebmacht des eigenen Unbewußten, die Angst vor allem noch Unfertigen, Ungestalteten, Ungeschlachteten, Ungestümen . . .“¹⁵

Hatte die historisch-kritische Exegese die Erzählung vom Seewandel Jesu mit der vom Matthäus eingefügten Petrusgeschichte nicht als historische Reportage, sondern als nachösterliche Glaubensgeschichte erklärt, die von Christus bekennt, daß er die göttliche Macht hat, zu retten, so geht Drewermann noch weiter: Nicht auf den Rückblick auf Petrus und das Bekenntnis der damaligen christlichen Gemeinde kommt es an, entscheidend ist auch nicht die Christologie, die vom Seewandel Jesu redet — Drewermann spricht ja auch vom „Seewandel des Petrus“ —, sondern meine persönliche Heilserfahrung, daß für mich Christus Symbol der „Gestalt dessen, als was Gott uns will und uns gemeint hat“, ist und ich in meinen Ängsten nicht untergehe.

Folgerichtig sagt Drewermann: „Jedes Wort der Bibel müßte so lange geprüft werden, bis es verrät, was es zum Verständnis, zur Besänftigung und zur Beseitigung der menschlichen Daseinsangst beitragen kann; und ehe dies nicht wirklich verstanden ist, sollte man kein Wort eines Propheten oder Gottesmannes in noch außerhalb der Bibel für von Gott beglaubigt halten. Zu viel des Terrors ist im Namen ‚Gottes‘ verkündigt worden, und mit zu viel Angst hat man sich Gottes Worte ‚anzueignen‘ versucht, als daß man weiterhin an der Angst des Menschen vorbei ein Gotteswort exegesieren dürfte. Erlösende Macht hat ein Gotteswort, wenn es im Umraum des Vertrauens des Menschen Angst bewußt macht und im Überfluß der Gnade

¹⁵ Ebd. 29 f.

überflüssig macht; anders als ohne diese erlösende Macht ist kein Wort Gottes Wort.“¹⁶ Den nicht unsere Existenz verändernden theologischen Lehrsätzen hat Drewermann als existentiellen Nichtigkeiten den Kampf angesagt. Nicht das Bekenntnis ist gefordert — dieses kann ganz äußerlich bleiben —, sondern die Existenzverwandlung. „Das Christentum ist nur kraft der Erlösung wahr.“¹⁷ Die hier im Anschluß an Jesu Wort: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7, 20) gestellte grundsätzliche Frage nach der Effizienz der kirchlichen Verkündigung und Pastoral sollten wir in der Tat nicht durch theologische Beruhigungsformeln überspielen.

2. Kernpunkte tiefenpsychologischer Exegese

Die starke theologische Orientierung Drewermanns an Kierkegaard ist offensichtlich. Diese ist auch in der Namhaftmachung der Angst als der erlösungsbedürftigen Grundbefindlichkeit des Menschen gegeben. Dazu Drewermann: „Kierkegaards unschätzbares Verdienst besteht u. a. darin, die ebenso dogmatisch pompösen wie existentiell ruinösen Redensarten der heutigen Theologie im Sprechen von ‚Sünde‘ und ‚Schuld‘ durch die Begriffe ‚Angst‘ und ‚Verzweiflung‘ ersetzt zu haben, indem er den Leser der Beschreibungen der entsprechenden Seelenzustände durch alle möglichen Abgründe der Hölle gejagt hat — ein für allemal bleibt dieser Sturmvogel über die Brandung der Zeit (im Verein mit F. Nietzsche und F. M. Dostojewski das Wetterzeichen des Gerichtes über die Meterware theologischer Produktionen der existentiellen Nonchalance und Süffisance.“¹⁸

Zur biblischen Sündenfallgeschichte Gen 3, 1–7 bemerkt Drewermann: „... nicht, daß die Menschen Gott nicht ‚gehorschen‘ wollten, bildet das Problem der condition humaine, vielmehr zeigt sich bei näherem Zusehen gerade das Gegenteil: auf das genaueste versucht die Frau in Gen 3, 3 gegenüber den Verdächtigungen und Infragestellungen der ‚Schlange‘ sich die Weisungen Gottes in Erinnerung zu rufen — Wort für Wort zitiert sie, was Gott wirklich dem Menschen gesagt hat; aber sie kann das Gebot Gottes nur wiederholen in dem Gefühl und in der Verschärfung der Angst. Aus Worten, die ursprünglich von Gott her als Freigabe und Schutz des Menschen gemeint waren, werden im Bannkreis der Angst Worte fremder Forderung und despotischer Einengung, aus dem Ursprung des Lebens wird jetzt der drohende Ursprung des Todes, aus Weisungen göttlicher Gewährung ein Anspruch moralischer Bewährung. Und nun zeigt sich, daß ein Mensch beim besten Willen nicht leben kann, wenn die Quellen seines Lebens sich mit tödlicher Angst vergiften ... Erst die Angst macht aus den Worten Gottes ‚Gebote‘; erst die Angst treibt den Menschen in den Wider-

¹⁶ Ebd. 33 f.

¹⁷ DERS., An ihren Früchten 39.

¹⁸ Ebd. 54.

spruch; erst die Angst läßt ihn um seiner selbst willen schließlich gerade das tun, was er am Anfang buchstäblich um Gottes willen überhaupt nicht mochte.¹⁹ Und weiter heißt es: „Die Zusammengehörigkeit vor allem von Mann und Frau, ursprünglich der schönste Segen und das höchste Glück eines paradiesischen Welterlebens, zerbricht im Würgegriff der Angst in ein wechselseitiges Verhältnis von Macht, Unterdrückung und Herrschaft mit all den Begleiterscheinungen patriarchaler Abhängigkeiten, Erniedrigungen und verschleierte Formen von Rache und Haß (Gen 3, 16).“²⁰ Aus der harmonischen Einfügung des Menschen in den ihn umgebenden Kosmos ist durch die Angst der „Kampf ums Überleben gegen die Allmacht des Todes“ geworden²¹. Die Daseinsangst macht sich fest „in der Gier nach Reichtum“²², die Angst ist die Ursache der seelischen und nicht weniger körperlicher Erkrankungen.

Die Erlösung — darauf wollen die biblischen Texte hinaus, und dem hat nach Drewermann die Exegese zu entsprechen — vollzieht sich im Abbau von Ängsten und in der Vermittlung von Vertrauen. Die Angst des Menschen ist ja auch ein Zentralproblem der Psychoanalyse. In seine tiefenpsychologische Hermeneutik bezieht Drewermann nun ausdrücklich Gott bzw. Christus ein: „Bestünde das Problem des menschlichen Daseins in Unwissenheit, könnte Sokrates genügen; bestünde es in Ungehorsam oder Selbstsucht, genügten uns Jesaja oder Jeremia; einzig weil das Problem des menschlichen Daseins die Angst ist, genügt uns keine Lehre, keine Anstrengung des guten Willens, sondern nur das Gegenüber einer Person, die uns von Gott her zeigt, wie wir mitten im Sturm trockenen Fußes über das Wasser gehen können.“²³ Der Mensch sei „inmitten seiner Angst den Kräften des Unbewußten hilflos ausgeliefert“, „solange er nicht im Gegenüber einer absoluten Person seine eigene Personalität und Freiheit zu riskieren vermag ... Von daher gilt es immer wieder zu betonen, daß Gott nicht als Teil der Gesamtheit der menschlichen Psyche verstanden werden darf und daß es unbedingt erforderlich ist, jenseits des Meeres des Unbewußten an ein anderes Ufer zu glauben, an dem Gott auf uns wartet“²⁴.

Jesus vermittelt dem angsterfüllten Menschen dieses Vertrauen in Gott und damit zugleich, da Gott zu einem jeden Menschen als seinem Geschöpf ja gesagt hat, zu sich selbst. Gottfindung und Hinfindung zu einer ganzheitlichen Selbstverwirklichung gehören insofern unlösbar zusammen. Christus erlöst den Menschen nicht durch die Offenbarung bestimmter Glaubensinhalte, die zu glauben sind, sondern er ist der Heiland durch die Vermittlung von Vertrauen: „So wie am Beginn des Frühlings die Wärme

¹⁹ DERS., Mk I 12 f.

²⁰ Ebd. 14 f.

²¹ Ebd. 15.

²² Ebd. 333.

²³ DERS., An ihren Früchten 61.

²⁴ DERS., Tiefenpsychologie II 769.

der Sonne die Blumen aus der Erde hervorlockt, indem sie die in ihnen schlummernde Gestalt nicht erschafft, wohl aber zur Entfaltung weckt, so wird man auch die Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth nicht anders verstehen können, als daß von der Person Jesu eine solche Güte und Wärme ausging, daß all die Bilder des Heils, die in der menschlichen Seele angelegt sind, durch seine Nähe auf den Plan gerufen wurden, sich mit seiner Gestalt verbanden und sich zu einem Gesamtgemälde formten, in dessen Widerschein ein jeder Mensch die Wahrheit Christi zu erkennen vermag, indem er sich selber darin offenbar wird.²⁵ Es ist deutlich: Erlösung geschieht durch Erfahrung von Annahme und mitmenschlicher Güte, sie bedeutet die Heilung des kranken Geschöpfes. Ist damit hinreichend erfaßt, was das Neue Testament mit seiner Erlösungskonzeption oder — mit Paulus gesprochen — mit der Rede von der „neuen Schöpfung in Christus“ (2 Kor 5, 17) zum Ausdruck bringt? Wie steht es mit den vom Judentum immer wieder angemahnten nicht erfüllten Verheißungen im Hinblick auf eine neue Geschichte und Welt?

Bei der ohne Zweifel zum christlichen Erlösungsglauben gehörenden Heilung des Menschen in umfassendem Sinn spielt die tiefenpsychologische Therapie für Drewermann eine wichtige, ja entscheidende Rolle, da sie, wie schon zitiert, „im Umraum des Vertrauens des Menschen Angst bewußt macht“²⁶ und ihn aus Entfremdung, innerer Zerrissenheit und anderen unheilvollen Zuständen zu sich selbst bringt. Bei dem oft schwierigen und langwierigen Heilungsprozeß können die Texte der Bibel hilfreich sein, wenn wir uns in diesen Verdichtungen religiöser Erfahrungen wiedererkennen und die in diesen traumnahen Texten zum Ausdruck kommenden Gefühle: die Ängste, Verzweiflungen, Hoffnungen und Erwartungen mitvollziehen. Wieviel Zustimmung diese psychotherapeutische Konzeption unter den Psychologen erfährt, steht noch aus.

Der Theologe ist jedoch durch die Beobachtung herausgefordert, daß für Drewermann ein prinzipieller Unterschied zwischen den biblischen und anderen religiösen Texten nicht zu bestehen scheint — deshalb macht er viele Ausflüge in die Religionsgeschichte —, da zum Beispiel „dieselben Kräfte, denen die Mythen und Legenden, die Wunder und Visionen, die Prophetien und Apokalypsen ihre Herkunft verdanken, zu allen Zeiten in der Seele eines jeden Menschen schlummern und nur darauf warten, immer wieder unter veränderten soziokulturellen Bedingungen im Raum der Religion zum Leben zugelassen zu werden“²⁷. Um den aktuellen religiösen Gehalt dieser Texte zu erfahren, reicht die historische Rückfrage nicht aus. „Das Ziel kann nicht darin bestehen, entgegen den sicheren Ergebnissen

²⁵ Ebd. 768 f.

²⁶ Ebd. 33 f.

²⁷ Ebd. 41.

der historisch-kritischen Methode doch noch in einer abwegigen Art von Fundamentaltheologie die äußere Faktizität und Richtigkeit von Wundern, Prophezeiungen, Heilsweissagungen und Weltuntergangsphantasien zu erweisen; wohl aber kann und muß es darum gehen, zu zeigen, welche seelische Erfahrungen, die an sich zu allen Zeiten und an allen Orten möglich sind, sich in den jeweiligen Erzählungen so verdichten, daß sie in der Form von scheinbar einmaligen und unerhörten Begebenheiten gleichwohl etwas Typisches, Allgemein-Menschliches zum Ausdruck bringen, dessen vorgestellte Realität zu einer bestimmten Zeit das Vertrauen in seine Möglichkeit zu jeder Zeit mit Recht begründen kann und soll.²⁸

3. Die Erzählungen über Jesus Christus in tiefenpsychologischer Sicht

Wie sehr die tiefenpsychologische Deutung Drewermanns über die historisch-kritische Frage und den Aufweis der urchristlichen Bekenntnisse hinaus und zeigen will, daß die Texte unsere Geschichte enthalten, tritt besonders deutlich in der Erklärung der sogenannten Kindheitsgeschichten Jesu zutage. Dabei kommt Drewermann ohne Zweifel die literarische Art dieser Texte und das Ergebnis historisch-kritischer Exegese entgegen, die ein „eigenartiges“, zum Teil kaum zu entwirrendes „Mit- und Ineinander von historischer Fragestellung, kerygmatischer Zielsetzung und volkstümlich-erbaulicher Redeweise“²⁹ feststellte. Aus dieser Not macht Drewermann eine Tugend: „Alle Versuche, die Erzählung von der Geburt des Herrn in der sogenannten Wirklichkeit der äußeren Tatsachen heimisch zu machen, führen im Grunde zu nichts ... ein Stern, der an dem Ort eines Königskindes wacht, ist nicht ein Gegenstand im Raum, sondern des Herzens. Desgleichen ist die jungfräuliche Geburt, als mythisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine Wandlung und Verjüngung des Bewußtseins, keine äußere Begebenheit. Einzig ein König Herodes paßt in die Welt der uns bekannten Wirklichkeit; alles, was sonst geschieht: Geburt, Anbetung, Kindermord, Flucht und schließlich Heimkehr wird nicht nur von geheimnisvollen Schriften, Engelterscheinungen und Träumen begleitet und in Gang gebracht, es ist auch in sich selber offenbar Teil einer andern Ebene der Wirklichkeit.“³⁰ Die Erzählung von Geburt des göttlichen Kindes spiegelt die Bestimmung unseres Lebens wider: „Es geht um etwas, das wir nicht erzeugen können, das in uns selber wächst, und doch sind wir es nicht, die es erschaffen haben.“³¹ „In dem Bild des jungfräulich geborenen Kindes lebt alles, was man im Grunde möchte: Freisein und

²⁸ Ebd. 41 f.

²⁹ Vgl. J. ERNST, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1977, 128.

³⁰ DREWERMANN, Tiefenpsychologie I 503 f. ³¹ Ebd. 508.

Spielen, Reifen und Träumen, Daseindürfen und Vertrauendürfen, aber gerade davor schreckt man in Wahrheit zurück.“³²

Das göttliche Kind ist ein archetypisches Symbol für das neue Leben in uns, das geboren werden will. „Der Titel ‚Jungfrauenkind‘ oder ‚Gottessohn‘ stellt . . . einen Versuch dar, das Wesen Jesu so zu deuten, daß mit seiner Person unabtrennbar all die Erfahrungen verschmelzen, die in der Seele eines jeden Menschen grundgelegt sind, wenn es um den Bereich von Neuanfang, Regeneration, Wesensverwirklichung und Ganzwerdung geht.“³³ In Josef, der sich weigert, Maria — Symbol für die Anima, die unbewußten Teile der Seele — zu sich zu nehmen, weil er „rechtschaffen“ war (Mt 1, 19), meldet sich der Einwand der Ratio, der Gehorsam gegen die überkommene Moral. Doch im Traum, in dem wir uns ganz nach innen wenden, erfährt er die Botschaft — symbolisch dargestellt im Engel —, Maria mit ihrem Kind, d. h. das neue Leben, das geboren werden will, anzunehmen. Die Widerstände gegen das neue Leben werden in der Gestalt des Herodes, der seinerseits für das Ich steht, das sich nicht entthronen lassen will, veranschaulicht. Die Magier aus dem Osten, dem Ort der aufgehenden Sonne, sind beispielhaft darin, daß sie sich von ihren Träumen zum Krippenkind, d. h. zum Leben, führen lassen³⁴.

Welche Eigenbedeutung — das ist hier wie generell gegenüber der Exegese Drewermanns bei aller Anerkennung der symbolhaften Texte und ihrer psychologischen Dimensionen die Kernfrage — hat die Geschichte Jesu als Offenbarungsgeschichte? So sehr etwa auch Paulus über seine neue Existenz sagen kann: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, Christus aber lebt in mir“ (Gal 2, 20a), und der Apostel mit seiner Verkündigung erreichen will, wie er den Galatern schreibt, daß Christus in ihnen „Gestalt gewinnen“ soll (Gal 4, 19), so wenig geht doch das mit Israel verbundene und in Jesus von Nazareth gipfelnde heilsgeschichtliche Handeln Gottes einfach in einer Heilsgeschichte des Ichs auf, oder noch zurückhaltender gefragt: Ist die im Anschluß an die biblischen Texte erfolgende Rede von einem Heilshandeln Gottes in der „äußeren“ Geschichte irreführend?

Verfolgen wir noch einige Textdeutungen Drewermanns zu den Christusbildern des Markusevangeliums. Während Johannes der Täufer für das ethische, den Menschen in seiner Angst nicht erlösende „Du-sollst“ steht, bedeutet die Verheißung der Geisttaufe, wie sie dann auch nach dem Anfang des Evangeliums in urbildlicher Weise über Jesus selbst erzählt wird, das neue Leben aus dem Vertrauen zu Gott heraus: „Denn dies ist das wirkliche Wunder unserer Menschlichkeit, daß wir ‚getauft‘ werden kön-

³² Ebd. 508.

³³ DERS., Dein Name 42 f.

³⁴ DERS., Tiefenpsychologie I 502–529.

nen mit einem Geist, der in unseren Herzen lebt, ein heiliger, heilender Geist, der wächst in unseren Träumen, der Gestalt gewinnt in unserem Fühlen, der reift in unserem Denken, kein fremder Geist mehr, sondern eine Kraft, die erfüllt, wie es beim Propheten Joel geschrieben steht: Am Ende der Tage werde es sein: siehe, da gebe ich euren jungen Leuten Geschichte und euren alten Leuten Träume (Joel 2, 28).³⁵ Man wird unter Theologen streiten, ob der heilige Geist in dieser Auslegung noch die eschatologische Gabe Gottes ist. So sehr sich „die Frucht des Geistes“ nach Paulus in der Liebe und anderen Tugenden des Menschen äußert (Gal 5, 22 f.), so führt der Apostel doch — aber das ist die immer wieder von Drewermann inkriminierte Rede über eine äußere Offenbarungsgeschichte — die Gabe des Geistes als Grundlage christlicher Existenz auf ein neues Heilshandeln Gottes zurück, wobei allerdings der erste Korintherbrief die Schwierigkeit bewußt macht, das Verhältnis zwischen Pneuma und Schöpfungswirklichkeit zu bestimmen.

Zur Perikope über die Taufe Jesu schreibt Drewermann: „Alle gehen zu Johannes, um aus Angst vor Gott und seinem Gericht sich von den Sünden loszusagen. Einzig Jesus glaubte nicht an diese Möglichkeit. Er kommt zum Täufer, um die Probe aufs Exempel zu machen und zu beweisen, daß zur Angst vor Gott keine Berechtigung besteht, daß man Gott offen alles sagen kann und daß nur dadurch alles gut wird, daß man sich ihm überläßt.“³⁶ „Bei der Taufe Jesu durch Johannes sehen wir auf einmal, wie der Himmel sich öffnet und die Barrieren verschwinden; und Gott selbst bekennt sich zu diesem einen und erklärt: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn!‘ Mit solchen Worten kann Gott einen Menschen anreden, der über alle Angst hinweg sich mit Vertrauen an ihn wendet: mein geliebter Sohn. Gottes Geist ergreift Besitz von solchen Menschen. Denn nicht in Angst, in sogenannter Bußverkrampfung und im Schrecken ist Gott sichtbar; all das sind Erfahrungen, die Menschen machen, wenn Gott sich verbirgt. Sichtbar, hörbar wird Gott einzig im Vertrauen, oder besser: im Umkreis seiner Liebe, die unseres Vertrauens würdig ist.“³⁷

Die Transparenz — oder muß man von Aufhebung reden? — der Christologie in bezug auf die Anthropologie ist ebenso deutlich wie ein Gottesbild, das die dämonischen Züge abstößt. Jesus selbst — und über ihn und seine Psyche weiß Drewermann erstaunlich viel: woher? Ist es ein historisches oder allgemein psychologisches Wissen? — gilt als der zur Vollgestalt seiner Menschlichkeit gelangte Mensch, der, wie die Versuchungs- bzw. Paradiesesgeschichte Mk 1, 12 f. verkündet, in der Harmonie

³⁵ DERS., Mk I 135 f.

³⁶ Ebd. 139.

³⁷ Ebd. 141.

mit den wilden Tieren lebt, — nicht ein Bild für die „Einheit mit der äußeren Natur“, sondern mit dem „Tierischen in uns“, dem Triebhaften, das nicht verteufelt werden darf³⁸.

Unter der Heilsherrschaft Gottes und der Ankündigung der Nähe des Gottesreiches durch Jesus versteht Drewermann dann nicht apokalyptisch ein weltveränderndes Geschichtshandeln Gottes, sondern die Erfahrung Gottes im eigenen Leben, daß er uns gewollt hat und wir bei ihm geborgen sind. Jesus vermochte diese Erfahrung zu vermitteln. Deshalb schlossen sich ihm Jünger an. Den Text über die Berufung der Jünger interpretiert Drewermann wie folgt: „An der Seite Jesu müssen die Menschen geahnt haben, daß es stimmt, was der Mann aus Nazareth verkündete: ‚Die Zeit ist erfüllt, die Herrschaft Gottes nahe herangerückt.‘ Wenn Jesus vom Kommen des Menschen bzw. des Menschensohnes sprach, so muß in seiner Nähe selber eine solche Menschlichkeit spürbar geworden sein, daß man ein für allemal wußte: Jetzt und in diesem Augenblick entscheidet sich alles; es gilt, die eigene Menschlichkeit jetzt zurückzugewinnen, oder man wird endgültig eine letzte Chance vertun. Jesus muß auf seine Weise von Gott erfüllt gewesen sein und von Gott gesprochen haben, daß man es ihm glaubte, wenn er Gott seinen und unseren Vater nannte. Von ihm muß deutlich spürbar weit mehr an Geborgenheit, an Heimat, an Ziel, an Gefühl eines lohnenden Weges ausgegangen sein, als man es sonst an all den Stellen erfuhr, die man für gewöhnlich sein Zuhause, seinen Alltag, sein Leben nennen mochte. Und dennoch muß diese Faszination der Person Jesu zugleich verbunden gewesen sein mit einem tiefen Gefühl von Freiheit, Unabhängigkeit und Weite.“³⁹ Die knappe in zwei Versen erfolgende Aussage vom Nachfolgeruf Jesu und der sofortigen Nachfolge der Jünger (Mk 1, 17 f.) wird psychologisch so plausibel gemacht, daß wir das Verhalten der vorgestellten Gestalten gut gefühls- und verstandesmäßig nachvollziehen können. Ein sacrificium intellectus ist bei dieser Rezeption der Texte nicht mehr erforderlich. Der Historiker wird freilich aufgrund der Quellenfrage nicht ausschließen, daß unser erbauliches Einfühlungsvermögen auch Eintragungen in die Texte vornimmt. Wie verbindlich ist eine solche Exegese bei den Meinungsverschiedenheiten in der Psychologie?

Zum Jesusbild der Evangelien gehören die zahlreichen Wundergeschichten, die ohne Zweifel in den Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen ihren historischen Kern haben, wie das Herrenwort: „Wenn ich im Geist Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Mt 12, 28, par Lk 11, 20) bestätigt. Auch hier bietet Drewermann recht plausible Erklärungen an, die seelische Ursachen nicht bloß für

³⁸ Ebd. 142–161, bes. 149 ff.

³⁹ Ebd. 162.

die auffälligen psychischen Störungen wie bei dem Phänomen der Besessenheit, sondern auch für körperliche Erkrankungen namhaft machen. Dabei betont er treffend: „Der Glaube an die Realität des Wunders damals macht nur Sinn, wenn er die Hoffnung an die Möglichkeit des Wunders jetzt und heute wachhält und begründet“⁴⁰, und er versteht die Wunder nicht als „Durchbrechung gewisser Naturgesetze“⁴¹, sondern als Ausdruck für die Wiederherstellung des seelisch gestörten Menschen. Deshalb kann er auch die religionsgeschichtlichen Parallelen voll miteinbeziehen. Der Glaube des Kranken spielt als Vertrauen eine wesentliche Rolle. Die heilenden Kräfte, die in dem Kranken wohnen, werden durch den Wundertäter aktiviert. In der Begegnung mit Jesus werden Ängste abgebaut und heilendes Vertrauen geweckt. Die innere Zerrissenheit und Selbstentfremdung der Besessenen werden überwunden; das Fieber der Schwiegermutter des Petrus, die sich gegen den Anschluß ihres Schwiegersohnes an den Außenseiter Jesus wehrt, verschwindet aufgrund der Zuwendung Jesu; der Gelähmte, dem Jesus bedingungslos seine Schuld vergibt, lebt wieder auf; der schon für tot gehaltenen Tochter des Jairus, welche die Loslösung vom Vater und den Eintritt ins Leben einer Frau nicht schafft, vermittelt Jesus den Lebensmut und das Leben⁴². Die rationale Plausibilität solcher Erklärungen ist beindruckend, ob diese allerdings auch im Hinblick auf die einzelnen Wundererzählungen wissenschaftlich zu verifizieren sind, ist eine andere Frage. Doch ist die historische Frage für Drewermann zweitrangig und existentiell belanglos. Diese Erzählungen sind für ihn „verdichtete Gestaltbilder typischer Erfahrungen von Heil und Unheil in der Spannungszone zwischen Angst und Vertrauen“⁴³.

Weil Jesus in völliger Freiheit und Souveränität Gott neu und zum Wohl des Menschen und zu seiner Selbstfindung auslegte, ist er in Konflikt mit der religiösen Überlieferung geraten. Aber er ist seiner Wahrheit bis in den Tod treu geblieben. Zu der ersten Sabbatkonfliktgeschichte des Markusevangeliums mit dem Herrenwort: „Der Sabbat wurde wegen des Menschen geschaffen und nicht der Mensch wegen des Sabbats“ (Mk 2, 23–28, ebd. V. 27), schreibt Drewermann eingangs: „Es ist kein Zweifel möglich: so hat Er gedacht. Mit diesen Sätzen hat Er seine Zeit herausgefordert. Für Ansichten wie diese ist Er hingerichtet worden.“⁴⁴ Solche Sätze wie viele andere Auslegungen Drewermanns sind freilich — das sollte man nicht übersehen, und er selbst bekennt sich auch dazu⁴⁵ — wissenschaftlich nur

⁴⁰ DERS., Tiefenpsychologie II 43.

⁴¹ Ebd. 64.

⁴² DERS., Mk I 171 ff., 202 ff., 223 ff. und 271 ff., vgl. Tiefenpsychologie II 277–309.

⁴³ DERS., Tiefenpsychologie II 308.

⁴⁴ DERS., Mk I 268.

⁴⁵ DERS., Tiefenpsychologie II 760 ff.

auf der Basis historisch-kritischer Exegese möglich. Allerdings macht nicht — und das ist von den Theologen, die historisch-kritische Exegese betrieben haben, m. W. nie bestritten worden — der historische Jesus selig, sondern der gegenwärtig erfahrene: „Die an ihn Glaubenden können von ihm als Erstes und Wesentliches nur gerade so sagen: Er war niemals, er ist; er ist, worauf wir ewig zugehen werden. Der uns die Hoffnung und das Vertrauen in die Ewigkeit geschenkt hat, er ist die bleibende Grundlage unseres Lebens. Er, der uns lehrte, uns als Söhne Gottes, als Brüder und als Schwestern untereinander zu empfinden, ist selber der Sohn Gottes.“⁴⁶

Bei der Beantwortung der für das Markusevangelium ohne Zweifel zentralen Frage: „Warum mußte der Menschensohn sterben?“⁴⁷ stellt Dierwermann einerseits den Konflikt Jesu mit dem Gesetz und seinen Hütern heraus und betont andererseits die Angst derer, die an seiner Passionsgeschichte beteiligt waren. Weshalb wurde Jesus, der mit seinem gewaltlosen Königtum der Innerlichkeit und Menschlichkeit bestehende Ordnungen durcheinanderbrachte und die landläufigen messianischen Hoffnungen nicht erfüllte⁴⁸, preisgegeben und verraten?: „Die historische Notwendigkeit“, hätte *Kaiphäs* gesagt; ‚die politische Vernunft der Machterhaltung‘, hätte *Pilatus* gesagt; ‚mein bloßes Überleben‘, hätte *Petrus* gesagt; ‚das Gesetz‘, sagen die *Sadduzäer*, ‚die Religion‘, sagen die *Pharisäer*, ‚die Moral‘, sagen die *Wohlanständigen*; ‚der Gehorsam‘, sagen die *Soldaten*; und jeder weiß damals wie heute: all diese Worte kaschieren nur die eigene Angst.“⁴⁹ Jesus selbst wird als derjenige charakterisiert, der, da die Angst nicht Gewalt über ihn gewann, zu grenzenloser Liebe imstande war: „Auch Jesus kennt, wie wir alle, die Angst vor dem Tod und die Angst vor der Folter; aber er läßt sich von diesen Ängsten nicht bestimmen. Das ist das Allerwichtigste: daß Jesus in das allgemeine Zwangsgesetz der Angst nicht eintaucht. Er kennt eine andere Grundlage seines Lebens, die ihn außerhalb der Menschenfurcht stellt und es ihm erlaubt, allein danach zu fragen, was vor Gott gilt und was im letzten richtig ist (Mk 4, 21–22).“⁵⁰ Auch in der Stunde von Gethsemane und am Kreuz sei Jesu Gottvertrauen nicht erschüttert gewesen, und die Angst, Gottes Antlitz aus den Augen zu verlieren, habe ihn nicht bestimmt, vielmehr war seine Not, „an den Menschen nicht mehr glauben zu können“⁵¹. Weil Jesus sein Gottvertrauen durchgehalten habe, konnte er an den Menschen und das Reich der Menschlichkeit glauben: „In dieser entscheidenden Stunde am Ölberg muß es Jesus möglich geworden sein, dem Menschen wieder zu vertrauen und sich der kleinen Gemeinschaft seiner Jünger endgültig anzuvertrauen, aus keinem anderen

⁴⁶ DERS., Mk I 539.

⁴⁷ DERS., Mk II 9.

⁴⁸ Ebd. 525–544, 571 ff.

⁴⁹ Ebd. 635.

⁵⁰ Ebd. 634.

⁵¹ Ebd. 494 f.

Grund, als weil Gott selber an sie glaubt. Sie wird so wahr sein, diese Gemeinschaft der Jünger, wie sie selbst es wagt, an Gott zu glauben.“⁵²

So richtig hier vieles gesehen ist, es fragt sich, ob der Gebetskampf Jesu in Gethsemane (Mk 14, 26–42) und seine Klage über seine Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15, 34) in ihrer auf Gott bezogenen Dimension voll erfaßt sind. Gehört nicht auch zur Menschlichkeit Jesu die Furcht vor dem Tod, der selbst „der letzte Feind“ des Menschen ist (vgl. 1 Kor 15, 26)? Im Hebräerbrief heißt es über den mit unserem Schwachheiten mitfühlenden Hohenpriester: „Und er hat in den Tagen seines Fleisches Gebete und Hilferufe mit starkem Geschrei und Tränen zu dem gebracht, der ihn retten konnte aus dem Tod, und, erhört aufgrund der Gottesfurcht, lernte er, wiewohl er der Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam, und vollendet wurde er allen, die ihm gehorchen, Urheber ewiger Rettung, genannt von Gott Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 5, 7–10).

Wie in den Evangelien wird Jesus auch nach diesem Text zwar nicht von der Angst überwältigt und seine Errettung vom Tod erfolgt nicht in dieser Weltzeit, aber es bleibt die von Drewermann aufgrund der tiefenpsychologischen Methode viel zu schnell verabschiedete Frage, ob Jesus nicht doch bei allem Glauben an den Anbruch der Gottesherrschaft die jüdische Eschatologie teilte, die mit dem Kommen der Gottesherrschaft in unsere Geschichte und der Aufhebung von Leid und Tod rechnete⁵³. Ist die Botschaft von Gethsemane wirklich die, daß Gott nichts tun wird⁵⁴ und das Reich Gottes ausschließlich nur in den Herzen der Menschen Raum gewinnt, so gewiß hier die Erneuerung der Welt beginnen muß? Ist Jesu Verheißung im Abendmahlssaal: „Amen, ich sage euch: Nicht mehr trinke ich vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, wo ich es neu trinke im Reich Gottes“ (Mk 14, 25), voll erfaßt, wenn Drewermann kommentiert: „Niemals mehr wollen wir essen, trinken oder schlafen, ohne verbündet zu sein miteinander und aneinander Ruhe zu finden in der Nähe Gottes?“⁵⁵

Wie sehr die Erlösung unserer Geschichte und Welt in der Erlösung des einzelnen aufzugehen scheint, zeigen folgende Sätze: „Es gibt keinen schöneren Ausdruck für das, was ‚Reich Gottes‘, was die ‚Königsherrschaft‘ Jesu meint: daß jeder Mensch sich selbst an einem ganz bestimmten Punkt des Evangeliums wiederfindet. Dies, daß ihn Gott mit den Augen Jesu

⁵² Ebd. 504.

⁵³ Vgl. J. ECKERT, „Dein Reich komme!“ Zum problematischen Verhältnis „Kirche und Gesellschaft“ in den Schriften des Neuen Testaments, in: *Bibel und Kirche* 43 (1988) 147–153.

⁵⁴ DREWERMANN, Mk II 493.

⁵⁵ Ebd. 481.

angesehen hat, dies ist sein ganzes Ansehen; und daß der Herr auch ihn gerufen hat, dies ist seine Berufung, sein ganzes Glück, das Einverständnis seines Lebens.“ „Nur dies zu wissen: Keiner kann mich mehr von der Gestalt des Menschensohnes trennen — das ist das Königtum Jesu.“⁵⁶ Daß hier genuin christliches Selbstverständnis zur Sprache kommt, sei unbestritten, nur lehrt das Neue Testament, daß solche präsentische Eschatologie, wenn man an die Einfügung der futurischen Eschatologie mit ihren Aussagen über das künftige Gericht und die künftige Auferstehung in die johanneische Theologie⁵⁷ und die Korrektur des gnostisierenden Pneumatiker in Korinth, die sich schon durch den Pneumaempfang unsterblich wußten⁵⁸, denkt, eben doch nicht „alles“ enthält, was mit der Erlösung und der „Auferstehung“ gemeint ist⁵⁹. So sehr die Evangelien wissen, daß der Menschensohn ganz anders als erwartet gekommen ist und daß die Inanspruchnahme äußerer Macht nicht seinem Reich, das nicht von dieser Welt ist, entsprach (vgl. Mk 10, 42–45; Joh 18, 36), erwarten sie doch seine Wiederkunft in Macht und Herrlichkeit (Mk 13, 24–27; 14, 62; vgl. die Worte über den kommenden Menschensohn Mk 8, 38 Lk 9, 26; Lk 12, 8).

Wie nahe Drewermann mit seiner Deutung des Todes Jesu einer präsentischen Eschatologie kommt, die die bittere Realität des Todes im Glauben an die Erfahrung des neuen, ewigen Lebens nicht mehr zu schmecken scheint, zeigt seine Erklärung des Osterglaubens: „Auferstehung ist die Hoffnung, die Jesus lehrte, im Vertrauen auf Gott den Tod als Daseinsmacht menschlicher Angst zu besiegen, so daß denjenigen, die an die Wahrheit seines Lebens und seiner Person zu glauben beginnen, das eigene Leben und die eigene Person als etwas Unzerstörbares zurückgeschenkt wird; solche vermögen es, Gräber ‚leer‘ zu sehen und in den Höhlen der Verwesung einen ‚Jüngling‘ in ‚Weiß‘ wahrzunehmen.“⁶⁰ Die Frauen am Ostermorgen waren in der Lage aufgrund der „Art, wie Jesus starb“, „die wahre Bedeutung von Karfreitag und Ostern zu sehen: Es gibt keinen Tod mehr! Was hätten die Gräber uns noch zu sagen! Der Tau und die Kühle der Erde mögen unsere toten Körper umfassen, und der Sarkophag des Firmaments mit all seinen Sternen mag uns im Tode umhüllen wie ein Leichentuch; aber unser wirkliches Leben, beginnend und reifend in der

⁵⁶ Ebd. 573 f.

⁵⁷ Vgl. Joh 5, 22 ff. mit 5, 24–26 und die Ausführungen der Kommentare zur doppelten Eschatologie des Johannesevangeliums.

⁵⁸ Vgl. C. WOLFF, Die Auseinandersetzung des Paulus mit den korinthischen Auferstehungsleugnern, in: Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 2. Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 (ThHNT VII/2), Berlin 1982, 211–216.

⁵⁹ DREWERMANN, Tiefenpsychologie II 574.

⁶⁰ Ebd. 700 Anm. 6.

Liebe, wird unzerstörbar sein“⁶¹. „Die Art, in der Jesus in den Tod ging, zeigte gerade nicht, welch eine Macht der Tod besitzt, sie zeigte, welche Macht Gott über Menschen hat, die sich ihm anvertrauen; die Art, wie Jesus starb, wird das Johannes-Evangelium sagen, *verherrlichte* Gott (Joh 17, 1. 4. 5), und auch die Jünger werden fortan auf solche Weise in den Tod gehen können (Joh 21, 19). Diese Wahrheit von der Unzerstörbarkeit des neu geschenkten Lebens sehen die Frauen in dieser Jünglingsgestalt im Grabe . . .“⁶² Der Rekurs auf die johanneische Theologie, die es vermeidet, vom „Leiden“ Jesu zu reden und die Gethsemaneszene sowie Jesu Klageruf am Kreuz ausblendet, ist bezeichnend. Auf dieser Linie liegt dann auch folgende Ausführung: „Nur wer die Person und das Wort Jesu auf eine Weise an sich selbst erfahren hat, daß es für ihn zur Auferstehung wurde, wird glauben können, was die Frauen sagen. Ihre Botschaft . . . enthält an sich keine Auskunft über die menschliche Natur oder das Schicksal nach dem Tod, sie dient vielmehr der endgültigen Versicherung, daß auch der Tod diesen absoluten Wendepunkt unserer gesamten Lebenseinstellung nicht zu widerlegen vermag. Es gibt keinen Tod mehr!“⁶³

4. Zusammenfassung: der Gewinn und die Gefahren der tiefenpsychologischen Exegese

Trotz nicht geringer erforderlicher Detailkritik — doch gehört diese ja zu jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung — und unter Außerachtlassung der unnützen Pauschalurteile Drewermanns, die sich als verfehlte psychologische Strategie für seine Sache erweisen, könnte die psychologische Exegese — ich präzisiere diesen Begriff bewußt nicht weiter — Dimension der biblischen Texte erschließen, die durch die historisch-kritische Methode nicht aufgewiesen wurden. W. Kasper äußert bei aller Kritik: „Die Offenbarung drückt sich im Medium des Menschen aus. Sie greift Bilder und Träume der *anima naturaliter christiana* (Tertullian) auf und nimmt sie in den Dienst. Nur so kann sie zu einer die menschliche Existenz in ihrer Tiefe treffenden und verwandelnden Erfahrung werden. Will die Theologie den Menschen wirklich in seiner Tiefe erreichen, dann braucht sie die tiefenpsychologische Hermeneutik nicht nur zeitweise, sondern bleibend. Das aufgezeigt zu haben ist Drewermanns unbestreitbares Verdienst.“⁶⁴

⁶¹ Ebd. 711.

⁶² Ebd. 714. Vgl. auch DREWERMANNs Aussage: „Das entscheidende Wort des Christentums an die Welt ist spezifisch eine Botschaft von Frauen. Allein sie offenbar sind fähig und würdig, den Sieg des Lebens über den Tod zu sehen und sichtbar zu machen“ (ebd. 698 f.).

⁶³ Ebd. 706.

⁶⁴ W. KASPER, Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? (s. Anm. 3) 9–25, ebd. 23.

Gerade die historisch-kritische Exegese, die in der römisch-katholischen Kirche ja nur schwer und unter zahlreichen Opfern ihrer Vertreter Anerkennung gefunden hat, ist davon ausgegangen, daß die Offenbarung nicht als etwas dem Menschen Fremdes und Unverständliches vom Himmel gefallen ist, sondern eine geschichtliche Größe ist. Gottes Wort ist Fleisch geworden. Wie das Menschsein Jesu, der ja nach christlichem Glauben ganz Mensch und ganz Gott ist, Gegenstand unserer historisch-kritischen Fragen ist, muß es erlaubt sein, die biblischen Texte, auch wenn man sie als Offenbarungsurkunden versteht, mit all den uns zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Methoden zu erschließen.

Zur Menschlichkeit und Geschichtlichkeit der biblischen Texte gehören auch die von Psychologie bzw. Tiefenpsychologie namhaft gemachten Gegebenheiten. So kann es nicht verboten sein, hier nach den Projektionen des Unbewußten und anderen psychologischen Daten zu fragen. Dabei muß aber die Begrenztheit jeder Methode gesehen werden. Die kirchliche Tradition weiß um mehrere Schriftsinne. Nicht wenige Exegeten haben gerade auch als Anwälte der historisch-kritischen Methode immer wieder die nicht voll einholbare Sinnfülle der biblischen Texte betont⁶⁵. Drewermann selbst — dieses psychologische Problem darf wohl benannt werden — muß die Exegese in einer für seine persönliche Existenzerhellung völlig unergiebig Weise erlebt haben.

Die tiefenpsychologische Schriftauslegung Drewermanns bedarf weiterer psychologischer und theologischer Klärungen. Die innerpsychologische Kritik steht weitgehend noch aus. Mit der historisch-kritischen Exegese tun sich nicht bloß die Studenten aufgrund ihrer zum Teil unsicheren, nicht selten auch sich widersprechenden Ergebnisse schwer. Doch übersieht man häufig, daß dies bei vielen anderen Wissenschaften ebenso ist. Nach Ansicht englischer Psychologen lautet die Einigungsformel der Psychologie: we agree to disagree⁶⁶. Wir Theologen stehen somit vor der Frage — ich kann sie nicht beantworten —: Wie wissenschaftlich abgesichert, wie konsensfähig unter den Psychologen ist die tiefenpsychologische Hermeneutik Drewermanns? Damit soll nicht verleugnet werden, daß er bei vielen Texten unser Verständnis und Einfühlungsvermögen zu fördern scheint. Doch müssen auch die Gefahren dieser Exegese gesehen werden.

⁶⁵ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: K. KERTELGE, Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg—Basel—Wien 1974, 194–220.

⁶⁶ Vgl. A. GÖRRES, Erneuerung durch Tiefenpsychologie?, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens (s. Anm. 3), 133–174, ebd. 144.

Wird das Verständnis von Offenbarung, das diese mit den zu allen Zeiten und an allen Orten möglichen Heilserfahrungen der menschlichen Seele gleichsetzt, dem Glaubensverständnis des Alten und des Neuen Testaments gerecht? Wiederholt ist auf die wohl durch die tiefenpsychologische Exegese gegebene „Reduktion der heilsgeschichtlichen Schau der Bibel“⁶⁷ und die zu wenig beachteten sozialen Dimensionen der Erlösung kritisch hingewiesen worden. Drewermann weist diese wie alle andere Kritik zurück, aber es bleibt eine Frage, ob seine Aussage, daß „nur“ einzelne erlöst werden⁶⁸, nicht doch die Gemeinde des Neuen Bundes als eine vom Geist Christi erfüllte Wirklichkeit — man denke etwa an die Charismen in Korinth (1 Kor 12–14) und den Leib-Christi-Gedanken des Paulus (1 Kor 12, 12–31a; Röm 12, 4 f.) — außeracht läßt. Mit dem Verweis auf Dachau und Bergenbelsen äußert Drewermann gegenüber Lohfink und Pesch, „daß Gott innerhalb der menschlichen Geschichte offenbar überhaupt nichts ‚in die Hand nimmt‘, sondern die Schöpfung sich entwickeln und die Menschen machen läßt“⁶⁹. Lassen sich die im Alten und Neuen Testament bezeugten heilsgeschichtlichen Erfahrungen mitten in allem Unheil wirklich nur auf seelische Erfahrungen zur Identitätsfindung reduzieren?

Die Frage nach der Bedeutung der von der Bibel bezeugten Heilsgeschichte spitzt sich im Hinblick auf die Christologie des Neuen Testaments zu. Ist Jesus Christus für mich mehr als nur eine vorzügliche Kommunikationsgestalt zur Selbstfindung und -verwirklichung? Ist sein Sterben als Beispiel eines von der Angst befreiten Vertrauens zu Gott und zu den Menschen in seinem Heilssinn voll erfaßt? Wird Jesu Tod noch als Ausdruck für die Sehnsucht der Schöpfung nach ihrer Erlösung und dem apokalyptischen Ruf nach Gottes Gerechtigkeit wirklich festgehalten, und ist Jesu Auferweckung nicht mehr als nur die Einsicht in den Ewigkeitswert seines irdischen Lebens?

Mit diesen Fragen ist die weitere Frage nach dem christlichen Erlösungsverständnis verbunden: Ist dieses mit dem für den Aufweis von Offenbarung und Erlösung aufgestellten Raster: „Abbau von Ängsten und Vermittlung von Vertrauen“ in seiner ganzen Weite zum Ausdruck gebracht? Sicherlich vermittelt Jesus die Erfahrung, in Gott unseren Vater zu sehen, doch schließt dies — und ich bringe hier Angst und Furcht nicht in einen sich einander ausschließenden Gegensatz — die Gottesfurcht aus? Psycho-

⁶⁷ So SCHNACKENBURG, Exegese und Tiefenpsychologie (s. Anm. 4) 38.

⁶⁸ Vgl. DREWERMANN, An ihren Früchten 119–176 („Und er nahm ihn vom Volke weg“ (Mk 7, 33) oder: Das Christentum beginnt beim einzelnen, nicht bei der Gemeinde — J. P. Sartre als Vorbild“).

⁶⁹ Ebd. 95.

logisch gefragt: die Götter, die man nicht mehr fürchtet, existieren sie noch?

Nach dem Evangelium sendet Jesus seine Jünger mit dem Auftrag aus: „Heilt die Kranken ... und sagt ihnen: Nahe gekommen ist zu euch das Reich Gottes!“ (Lk 10, 9; vgl. Mt 10, 7 f.; Mk 3, 15; 6, 7). Es ist richtig: Wo die Verwirklichung dieses jesuanischen Urauftrages nicht geschieht, gelingt die Fortsetzung des Wirkens Christi nicht. Man sollte Drewermann dafür dankbar sein, daß er hier auf unsere Defizite in einer uns schmerzenden Weise aufmerksam macht, aber die Evangelien verkündigen Jesus nicht bloß als Wundertäter, sondern — und beides gehört natürlich in der Reich-Gottes-Verkündigung zusammen — auch als Lehrer, wobei — das sei zugegeben — „die neue Lehre in Vollmacht“ (Mk 1, 27) eine Heilskraft ist. Allerdings — das lehren Paulus und alle neutestamentlichen Theologien — ist für die Unterscheidung der Geister und die Beurteilung des Pneumatikertums auch die christologische Erkenntnis im wahrsten Sinne des Wortes notwendig (vgl. 1 Kor 12–14).

Drewermann bedient sich nicht selten der historisch-kritischen Exegese als einer für seine sogenannte tiefenpsychologische Deutung unverzichtbaren Voraussetzung. Wir können in unserem Kulturkreis nicht mehr hinter die Aufklärung zurück — das weiß er auch —; wir können sie nur überwinden. Nicht bloß die Psyche, auch die Ratio gehört zum Menschen, und auch Sokrates kann — so meine ich — existentiell belangvoll sein.

Die kritischen Anfragen ließen sich vermehren. Doch sollten bei aller Kritik die Anliegen und lebensfördernden Beiträge der tiefenpsychologischen Bibelauslegung nicht untergehen. Durch das Programm dieser Exegese, die traditionellen Glaubensaussagen und -texte effektiv zum Heil des gegenwärtigen Menschen auszulegen, sind alle theologischen Disziplinen — doch nicht nur diese — herausgefordert.

Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte*

Prof. DDr. Werner Dommershausen zum 70. Geburtstag

Mit seinem Wort vom Fluch der bösen Tat, die fortzeugend Böses muß gebären, hat schon Friedrich von Schiller die Dämonie und die Dynamik der Gewalt zutreffend charakterisiert. Denn die Gewalt, die biblisch gesprochen, ein Ausdruck der Ursünde ist (Gen 6, 11. 13), hört offenbar nicht auf, ihre für alle Menschen und für die ganze Schöpfung destruktive Kraft zu entfalten, solange der Mensch in ihrem Bannkreis verbleibt.

Die Aktualität des Themas bedarf keiner langen Begründung. Denn die Menschheit erlebt heute weltweit die Gewalt in der Gefährdung des Friedens unter den Völkern und in der Bedrohung ihrer Freiheit. Die Ursache dieser Entwicklung liegt allerdings weniger in dem Expansionsdrang machthungriger Staaten und ihrer Führer als vielmehr in dem vielschichtigen Konfliktpotential, das sich aus ungelösten Spannungen politischer, sozialer und ökonomischer Art in vielen Ländern angehäuft hat. Die Folge dieser Entwicklung ist, daß nicht nur die Großmächte und ihre Verbündeten, sondern auch die Staaten der Dritten Welt in einen Wettlauf der Rüstung eingetreten sind und Waffen bereitgestellt haben, die, ohne Übertreibung gesagt, die ganze Menschheit mitsamt der Erde zerstören könnten. Gleichzeitig wächst in dem Umfeld der erwähnten Spannungen die Bereitschaft zum Einsatz von Waffengewalt sowohl bei noch begrenzten militärischen Operationen wie auch bei terroristischen Aktivitäten, die sich jeder Kontrolle entziehen. Die Gewalt als Mißbrauch der Macht offenbart sich jedoch heute nicht mehr nur in der Gefährdung des Friedens durch Krieg und in der Bedrohung der Freiheit durch Unterdrückung und Gewissenszwang; mit wachsendem Erschrecken stellt vielmehr die Menschheit von heute fest, daß die Gewalt auch durch die industrielle Ausbeutung der Erde, durch Umweltkatastrophen und atomare Verseuchung eine ökologische Krise hervorruft und auf diese Weise einen unheimlichen Einfluß bei

* Referat, das bei einem Colloquium zum Thema „Tradition et Renouveau en Théologie“ — veranstaltet vom Centre de Recherche: Pensée chrétienne et langage de la foi an der Universität Metz und von der Theologischen Fakultät Trier — in Metz am 22. Oktober 1988 gehalten wurde.

der Vernichtung des Lebensraumes von Menschen, Tieren und Pflanzen gewinnt.

Bei der Suche nach einem Ausweg aus dieser bedrohlichen Situation¹ wird für den gläubigen Menschen das Thema Gewalt und Gewaltverzicht zu einem Hauptgegenstand der theologischen Reflexion und spirituellen Orientierung. Fern von allem Fortschrittsoptimismus, der ohnehin weltweit eine Götterdämmerung erfährt, aber auch in nüchterner Abkehr von dem kompensatorischen Traum einer gewaltlosen Gesellschaft auf Erden richtet sich der Blick des gläubigen Menschen auf das für ihn verbindliche Zeugnis der biblischen Tradition und hier speziell auf die Auskunft der biblischen Urgeschichte im Alten Testament (Gen 1–11). Denn in diesem Zeugnis der biblischen Tradition findet sich — unabhängig von den Analysen einer philosophischen Ethik und vorgängig zu allen Erklärungsversuchen der Humanwissenschaften — aus theologischer Sicht eine ausführliche und tiefeschürfende Darstellung zum Problem der Gewalt oder genauer gesagt: eine Darstellung über das Wesen der Gewalt, über ihren Ursprung, ihre Ausbreitung und Gefährlichkeit sowie über ihre Bekämpfung und Überwindung durch die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes. Von dieser Darstellung der biblischen Urgeschichte soll im Folgenden die Rede sein.

1. Die biblische Urgeschichte: literarische Eigenart und theologisches Programm

Urgeschichtliche Darstellungen sind sowohl im biblischen wie auch im außerbiblischen Bereich als eine eigenständige Literaturgattung bekannt². Inhaltlich sind sie nicht als Überlieferungen aus der Vor- und Frühgeschichte der Menschheit, sondern als Wesensaussagen über die für den Menschen und seine Welt grundlegenden Ordnungen zu verstehen. Da jedoch bei Wesensaussagen dieser Art die Auffassung von Gott und seinem

¹ Zu diesem Thema vgl. N. LOHFINK (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg 1983, mit den Beiträgen von N. LOHFINK, *Gewalt als Thema alttestamentlicher Forschung* (15–50); N. LOHFINK, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg* (51–110); L. RUPPERT, *Klagelieder in Israel und Babylonien — verschiedene Deutungen der Gewalt* (111–158); E. HAAG, *Die Botschaft vom Gottesknecht — ein Weg zur Überwindung der Gewalt* (159–213); R. SCHWAGER, *Eindrücke von einer Begegnung* (214–224). Den Band beschließt ein von N. LOHFINK erstelltes, umfangreiches Literaturverzeichnis zum Thema Gewalt im Alten Testament. Vgl. auch N. LOHFINK, *Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2 (1987) 106–136; E. SPIEGEL, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel 1987 (Lit.).

² Vgl. E. HAAG, *Der Mensch am Anfang*, Trier 1970, und neuerdings: C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2–3*, Stuttgart 1988 (Lit.).

Verhältnis zur Welt der jeweiligen Urgeschichte erst ihre Eigenart verleiht, verwundert es nicht, daß zwischen der auf dem Glauben Israels an Jahwe aufbauenden Urgeschichte der Bibel (Gen 1–11) und den Urzeitmythen des Alten Orients ein tiefgreifender Unterschied besteht.

Der aus dem Griechischen stammende Grundbegriff „Mythos“, der im Gegensatz zum „Logos“ (als dem durch verstandesmäßige Beweise in seiner Wahrheit erwiesenen „Wort“) das autoritativ überlieferte „Wort“ des wahren Sachverhalts meint, hat im Bereich des Alten Orients die vom Menschen als überindividuell erkannten, ewig gleichbleibenden und darum auch als göttlich angesehenen Aspekte der Weltordnung im Blick. Inhaltlich gesehen ist der Mythos daher als das „Wort“ im Sinne einer letztgültigen, und das heißt nach dem Verständnis des Alten Orients: als eine das Dasein der Götter betreffende Aussage gemeint. Hinsichtlich der Darstellung ist der Mythos dann die Erzählung vom Handeln der Götter, deren Wirken im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt den Bestand der Weltordnung verbürgt. Da sich nach dieser Auffassung aber das Verhalten der Götter nur graduell und nicht prinzipiell von dem der Menschen unterscheidet, ist für den Mythos Göttliches und Menschliches eng miteinander verbunden. Wegen des Wirkens der Götter ist jedoch das im Mythos dargestellte Geschehen normativ für den Menschen und seine Welt; es überschreitet die Grenzen der Geschichte und wird daher mit Absicht in die Urzeit oder Endzeit verlegt. Anfang und Ende alles Geschehens sind dadurch schon für immer fixiert. Ein eigenes Eingreifen Gottes in die Geschichte und ein Ende als Vollendung des Menschen und seiner Welt kennt daher der Mythos von seinem Wesen her nicht.

Im Gegensatz zum Mythos hat das Alte Testament nicht eine Vielzahl von Göttern, sondern nur Jahwe, den Gott Israels, im Blick, dessen Einzigkeit im Bereich des Göttlichen absolut und dessen Erhabenheit über alles Geschaffene prinzipiell und nicht nur graduell ist. Von diesem Gott weiß die Bibel des Alten und Neuen Testaments aufgrund einer vielfältigen Glaubenserfahrung zu berichten, daß er sich im Laufe der Geschichte bis zur unwiderruflichen Mitteilung seiner selbst geoffenbart und dadurch von sich aus den Grund für die Vollendung der Schöpfung gelegt hat. Im Horizont dieses Geschehens erhalten Anfang und Ende ein vom Mythos grundverschiedenes Gepräge, das sich sowohl auf die Anlage der biblischen Urgeschichte wie auch auf die Auswahl ihrer Themen erstreckt.

Die biblische Urgeschichte beginnt mit der Erschaffung des Menschen und seiner Welt durch Gott. Der Vorgang ist, wie das einleitende Wort der Darstellung anzeigt (Gen 1, 1), als die für das Schöpfungsganze bestimmende Setzung seines Anfangs zu verstehen. „Anfang“ meint nämlich in diesem Zusammenhang nicht einfach den zeitlichen Beginn der Schöpfer-

tätigkeit Gottes, sondern, wie die Etymologie des hebräischen Wortes für „Anfang“ (*rēšit*, abgeleitet von *rôš* „Kopf, Haupt“) lehrt, ihr „Hauptsächliches“ oder ihr „Wesen“. Die mit der Hervorbringung des Schöpfungsganzen geschilderte Setzung des Anfangs durch Gott ist aber nach Ausweis der biblischen Urgeschichte nur der Auftakt zu einem Geschehenszusammenhang, der ebenfalls, auf die anschließende Heilsgeschichte bezogen, den Charakter des „Anfangs“ hat. So folgt auf die Erschaffung der Welt der Sündenfall des Menschen, der in der Schöpfung einen von deren Voraussetzungen her nicht mehr wiedergutzumachenden Schaden verursacht. Die biblische Urgeschichte schließt daher mit der für die Heilsgeschichte unerläßlichen Bestätigung des Schöpfungswerkes durch Gott und mit der für die Erreichung des Schöpfungszieles notwendigen Offenbarung Gottes in der Geschichte.

Aus dem Gesagten folgt, daß die biblische Urgeschichte trotz einiger Anleihen im Bildmaterial der altorientalischen Mythen der Sache nach selbst kein Mythos ist, sondern die im Horizont der Glaubenserfahrung Israels mit Jahwe entworfene „Geschichte des Anfangs“, in der aus alttestamentlicher Sicht das Wesen der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte zur Darstellung gelangt. Man hat diese Urgeschichte auch eine „urgeschichtliche Ätiologie“ genannt. Die Ätiologie als Lehre von den Ursachen versucht nämlich, einen Zustand der Gegenwart durch den Aufweis seiner Entstehung zu erklären; dadurch daß die Ätiologie von etwas Vergangenem redet, beschreibt sie in Wirklichkeit einen Zustand, der auch in der Gegenwart währt. Bei der Bezeichnung „urgeschichtliche Ätiologie“ ist allerdings im Falle der biblischen Urgeschichte zu beachten, daß es hier nicht mehr nur um die Erklärung der durch die Sünde hervorgerufenen Unordnung in dieser Welt geht, sondern auch um den Aufweis der in der Geschichte Gottes mit Israel bestätigten und wirksam weitergeführten Heilsabsicht des Schöpfergottes Jahwe.

II. *Die Ursünde und das Erbe der Gewalt in der Darstellung der biblischen Urgeschichte*

A. Die literarischen Zeugnisse

1. Die Ursünde und das Strafurteil Gottes in Gen 3

a. Die Schlange

Auch wenn das unvermittelte Auftreten der Schlange, rein literarisch gesehen, auf die Komposition der Erzählung aus relativ selbständigen Themen und Motiven zurückgeht, bleibt von der Sache her dennoch der Umstand beachtenswert, daß die von der Schlange vertretene Macht des Bösen als eine der menschlichen Entscheidung vorausliegende Größe erscheint.

Bei der Andeutung dieses Sachverhaltes hat der Erzähler jedoch, wie die folgende Darstellung zeigt, nicht etwa die Entlastung des Sünders von seiner Verantwortung im Sinn gehabt. Vielmehr erhält nach der Absicht des Erzählers die Verantwortung des Sünders gerade dadurch erst die ihr eigentümliche Schwere, daß der Mensch die Auflehnung der Macht des Bösen gegen Gott durch seine Untat in Freiheit nachvollzieht.

Der Erzähler kennzeichnet die Schlange mit der kurzen, aber inhaltsreichen Feststellung, daß sie „klüger“ oder „listiger“ — das hebräische Adjektiv *ʿārūm* läßt beide Übersetzungen zu — als alle Tiere des Feldes ist, die Jahwe gemacht hat (Gen 3, 1a). Danach erscheint die Schlange zunächst als ein von Gott geschaffenes Wesen, das auf keinen Fall im Sinne eines metaphysischen Dualismus als die Verkörperung eines bösen göttlichen Prinzips zu verstehen ist. Die Schlange zählt sodann zu den Tieren des Feldes, die von Natur aus dem Menschen nicht als ein gleichwertiger Partner mit Fragen und Vorstellungen begegnen. Genau das aber tut die Schlange in dem nachfolgenden Gespräch mit der Frau. Zur Erklärung dieser auffälligen Erscheinung genügt es nicht, wie dies oft geschieht, auf einen möglicherweise noch aus dem vorliterarischen Stadium der Erzählung herrührenden märchenhaften Zug zu verweisen. Der Erzähler will vielmehr in seiner sorgfältig durchdachten Darstellung mit dem Bild der als Dialogpartner der Frau auftretenden Schlange den Anspruch verdeutlichen, den die Macht des Bösen, gleichsam von Person zu Person, dem Menschen gegenüber erhebt. Der weitere Hinweis auf die „Klugheit“ oder „List“ der Schlange ist, wie der offenbar beabsichtigte Gleichklang der beiden hebräischen Begriffe es nahelegt, auf die nach dem Sündenfall erwähnte „Nacktheit“ (*ʿērôm*) des Menschen zu beziehen (Gen 3, 7), die dort als ein Ausdruck seiner jetzt ausschließlich auf sich selbst verwiesenen und dazu noch gebrochenen Kreatürlichkeit erscheint. Anstatt im Gehorsam gegenüber der Anordnung Jahwes (Gen 2, 16 f.) und mit Hilfe seiner Führung die Vollendung seiner Kreatürlichkeit zu erstreben (vgl. Gen 2, 25), hat der Mensch auf die Schlange als Dialogpartner gehört und dafür zur Strafe ihren Rat als Lug und Trug erfahren. Die mit „Klugheit“ oder „List“ von dem Erzähler bewußt doppelsinnig gekennzeichnete Intelligenz der Schlange erweist sich somit als Inbegriff einer satanischen Alternative zu der Anordnung Jahwes (Gen 2, 16 f.), deren Sinnhaftigkeit und Wirkung sie von Grund auf pervertiert.

b. Die Versuchung

Bei der Versuchung des Menschen geht die Schlange in zwei Schritten vor: einmal durch die Vermittlung eines falschen Gottesbegriffs, bei dem Gott dem Menschen als eine ihn bedrohende, in Wirklichkeit jedoch nur

eingebildete und darum auch prinzipiell durch Aufklärung überwindbare Macht erscheint, und sodann — in Fortsetzung der Aufweichung des Gottesbegriffs — durch die unverhohlene Aufforderung an das Geschöpf zur absoluten Autonomie (Gen 3, 1b–5). Der Umstand, daß die Schlange zunächst die Frau anspricht und erst über sie den Mann in den Sündenfall einbezieht, hängt weder mit einer Abwertung der Frau im Sinne einer besonderen Anfälligkeit für das Böse noch mit einer besonderen Mitwirkung bei der Versuchung des Mannes zusammen. Die Darstellung hat vielmehr — in Umkehrung der Schöpferabsicht Gottes, die bei der Erschaffung des Menschen (Gen 2, 7 f.) und dessen Aufgliederung in zwei Geschlechter (Gen 2, 18–24) erkennbar geworden ist —, die destruktive Intention der Macht des Bösen im Blick, die sowohl die Gemeinschaft der Menschen untereinander wie auch mit Gott zerstört.

Der erste Schritt bei der Versuchung des Menschen ist dadurch bestimmt, daß die Schlange im Unterschied zu der sonstigen Darstellung in dieser Geschichte nicht mehr den Gottesnamen „Jahwe“, sondern den Begriff „Elohim“ verwendet, der im Hebräischen sowohl den Gott der Offenbarung wie auch einen Götzen bezeichnen kann. Wenn daher die Schlange in gewollter Verkehrung der von Gott für den Menschen getroffenen Anordnung (Gen 2, 16 f.) fragt, ob Elohim wirklich verboten habe, von allen Bäumen des Gartens zu essen, dann will sie mit dieser Frage erreichen, daß sich die Aufmerksamkeit des Menschen von dem alle Bäume des Gartens umfassenden Angebot Jahwes abwendet und nur noch auf dessen Einschränkung konzentriert, nämlich auf das Verbot, von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Dieser Baum aber verkörpert hier die für alles Geschaffene konstitutive und daher von Gott grundsätzlich nicht mitteilbare Erkenntniskraft des Schöpfers, die der Mensch als die Voraussetzung seiner Heteronomie oder besser Theonomie zu respektieren hat. Dadurch aber, daß die Schlange diese Einschränkung des göttlichen Angebots nicht mehr als von Jahwe, sondern als von einem Elohim ausgehend bezeichnet, also von einer Größe, die auch ein Götze und damit die Verkörperung einer für den Menschen grundsätzlich verfügbaren Macht sein kann, wird die Frage zu einer Herausforderung für das Geschöpf. Die Antwort der Frau auf diese Frage verrät, daß der Angriff der Schlange nicht ohne Wirkung geblieben ist. Denn die Frau übernimmt bei ihrem Versuch, die Anordnung Jahwes (Gen 2, 16 f.) zu interpretieren, nicht nur ohne Widerspruch die mehrdeutige Bezeichnung Elohim; sie macht sich auch, wie die Darstellung in auffälliger Weise erkennen läßt, die ihr von der Schlange nahegelegte Gottesvorstellung zu eigen, indem sie behauptet, daß man an den Baum in der Mitte des Gartens nicht einmal rühren dürfe, ohne sogleich dem Tod zu verfallen; denn mit diesem Hin-

weis bekundet die Frau, daß Jahwe für sie zu einer Größe nach Art der mythischen Gottheiten und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu einem Tabu im magischen Sinne geworden ist.

Der zweite Schritt bei der Versuchung des Menschen ist dadurch gekennzeichnet, daß die Schlange jetzt direkt zum Angriff auf die inzwischen ausgehöhlte Gottesvorstellung des Menschen übergeht. Mit der Behauptung nämlich, daß der Mensch keineswegs sterbe, wenn er seine Hand gegen das Reservat einer Gottheit erhebe, bestreitet die Schlange, wie aus sprachlichen Beobachtungen hervorgeht³, nicht etwa die Tatsache des Sterbens, sondern die Geltung des göttlichen Verbots. Zur Begründung ihrer Behauptung führt die Schlange an, daß sie über Elohim besser Bescheid wisse als der Mensch. Wenn nämlich der Mensch, so lautet die Auskunft der Schlange, sich endlich dazu aufgerafft hat, auf seinem Weg zur absoluten Autonomie das Verbot Gottes und damit die Schranken einer ihm als Geschöpf vorgegebenen Ordnung zu ignorieren, ist er selber Elohim mit der allein in ihm begründeten Vollmacht, der Welt seinen Willen als Gesetz aufzuerlegen. Der Mensch hat dann, wie das Wort der Schlange von dem Aufgetanwerden der Augen andeutet, die für ihn befreiende Erkenntnis gewonnen, daß über ihm kein Elohim mehr steht. Mit anderen Worten: Die Aufforderung der Schlange, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, ist, geistesgeschichtlich gesehen, die Anleitung zu einem humanistischen Atheismus⁴.

c. Die Urstünde

Die Urstünde des Menschen geschieht nach der Darstellung des Erzählers durch das Essen der Frucht von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 3, 6). Mit der Entdeckung, daß die verbotene Frucht gut zum

³ Die Negationspartikel *lō'* steht nämlich in Gen 3, 4 nicht, wie man bei einer einfachen Verneinung des Prädikats erwarten würde, vor dem Verbum finitum *ʾemūtūn*, sondern schon vor dem Infinitivus absolutus *mōt*. Vgl. GESENIUS—KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Hildesheim 281962, § 113 v.

⁴ Der humanistische Atheismus sagt nein zu Gott, um auf diese Weise dem Menschen die uneingeschränkte Freiheit der Weltgestaltung und Selbstentfaltung zu verschaffen. Diesen beiden Zielvorstellungen können zwei heute noch und gerade heute wirksame Hauptformen des marxistischen und existentialistischen Humanismus zugeordnet werden. So mit ausführlichen und für den Vergleich mit Gen 3 aufschlußreichen Belegen: W. KERN, Grundmodelle des humanistischen Atheismus, Stimmen der Zeit 190 (1972) 291–304. Konsequenterweise hat daher auch E. FROMM die Verheißung der Schlange in Gen 3 zum Titel seines Buches über die Autonomie des Menschen in dem von ihm vertretenen radikalen Humanismus gewählt: *You shall be as Gods*, New York 1966; deutsch: *Ihr werdet sein wie Gott*, Hamburg 1980.

Genuß ist, hat der Mensch den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse auf eine Stufe mit den anderen Bäumen des Gartens gestellt. Die Erkenntnis von Gut und Böse ist damit für den Menschen zu einer ihm grundsätzlich erreichbaren Fähigkeit für die Erhaltung und Entfaltung seines Daseins geworden. Die weitere Bemerkung, daß die verbotene Frucht dem Menschen als eine Lust für die Augen erscheint, bezieht sich auf das von der Schlange verheißene Aufgetanwerden der Augen. Der Mensch erstrebt danach Einsicht in die Zusammenhänge des Weltgeschehens und in die Grundlagen der Schöpfung zum Zweck ihrer Beherrschung, weil er nicht mehr in der Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, sondern in eigener, die Verfügungsgewalt Gottes ausschließender Vollmacht den Aufbau seiner Herrschaft in der Welt und die Gestaltung seiner Zukunft in die Hand nehmen will. Unter Mißachtung dessen, was Gott mit der Erschaffung des Menschen grundgelegt hat und was einmal in der Lebensgemeinschaft mit Gott seine Vollendung erhalten soll, richtet sich daher bei dem Essen von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse die Auflehnung des Menschen gegen Gott und den von ihm als Schöpfer gesetzten Anfang.

Nicht einfach Ungehorsam gegenüber der göttlichen Weisung und auch nicht nur Stolz bei dem Verlangen, selbst in den Besitz der Erkenntnis von Gut und Böse zu gelangen, machen daher das Wesen der Ursünde aus, sondern die Tatsache, daß sich der Mensch bei dem Versuch, die Anordnung Jahwes (Gen 2, 16 f.) zu ignorieren, die Auflehnung der Macht des Bösen gegen Gott zu eigen macht und seinerseits in Freiheit nachvollzieht. Erst diese Dimension verleiht der Ursünde jene spezifische Qualität, die sie aus dem Bereich aller Einzelünden heraushebt.

d. Das Strafurteil

Die auf den Sündenfall folgende Gerichtserscheinung Gottes (Gen 3, 8) macht bei der Begegnung mit den Schuldigen offenbar, daß durch die Ursünde in dem Verhältnis des Menschen zu Gott, aber auch zu seinem Mitmenschen und nicht zuletzt zu sich selbst eine Veränderung zum Bösen hin erfolgt ist (Gen 3, 9–13). So antwortet der Sünder auf den Anruf Gottes mit einer unbegreiflichen Verstocktheit. Im Verhältnis von Mann und Frau ist an die Stelle der in Gott gegründeten Gemeinschaft und Einheit ein Zustand der Entfremdung getreten, der sich in gegenseitiger Anklage und Schuldzuweisung Ausdruck verschafft. Schließlich kennzeichnet den Menschen in seiner Eigenschaft als Sünder, daß er im Hinblick auf Gott und seine Anordnung für die Herrschaft des Menschen in dieser Welt (Gen 2, 16 f.) in Ablehnung und Uneinsichtigkeit verharret und somit eine gefährliche Anfälligkeit für das Böse verrät.

Das Strafurteil Gottes, das nach dem Sündenfall in zwei getrennten Fluchworten (Gen 3, 14–16. 17–19) ergeht, offenbart, daß in der Schöpfung ein Unheilszustand eingetreten ist, der auf die Anordnung Gottes hin das Leben der Menschen in dieser Welt mit einer quälenden Gegensätzlichkeit erfüllt. Zum Verständnis der Darstellung ist der Umstand von nicht geringer Bedeutung, daß der Fluch, der von seinem Ursprung her ein Unheilswirkungen auslösendes Machtwort ist und mit dem magischen Weltbild archaischer Kulturen zusammenhängt, hier von Jahwe selbst ausgesprochen wird.

Der erste Fluch trifft die Schlange, die Gott absolut und definitiv der von ihr selbst ausgehenden Unheilswirkung überantwortet und damit für immer zu einem Dasein in Nichtigkeit verurteilt, das keine Erfüllung mehr kennt (Gen 3, 14). Der Fluch, der die Schlange nach Gestalt und Lebensweise von allen Tieren des Feldes absondert, verdeutlicht dabei mit dem Bild der auf dem Boden kriechenden und Staub fressenden Schlange, wie verabscheuungswürdig (vgl. Lev 11, 42) und nichtig (vgl. Gen 3, 19) das von der Macht des Bösen empfohlene Essen von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ist. Anschließend heißt es in einem weiteren, immer noch an die Schlange gerichteten Strafwort, daß Gott Feindschaft zwischen der Schlange und der Frau sowie zwischen der Nachkommenschaft beider verfügt: eine Feindschaft, die für das von der Frau abstammende ganze Menschengeschlecht gilt (Gen 3, 15). Das der Anordnung Gottes zugrunde liegende Bild ist der Wirklichkeit des Alltags entnommen und setzt die natürliche Feindschaft zwischen der Schlange und dem Menschen voraus (vgl. Gen 49, 17). Der Mensch versucht, die am Boden ihm auflauernde Schlange mit dem Fuß auf den Kopf zu treten, während die Schlange ihren Biß gegen die Ferse des Angreifers richtet. Sowohl die Gefährlichkeit der Auseinandersetzung wie auch die gegenseitige Vernichtungsabsicht kommen in diesem Bild deutlich zum Ausdruck. Inhaltlich meint die Aussage, soweit das Strafwort die Schlange betrifft, daß der haßerfüllten Feindschaft, die zwischen der Macht des Bösen und dem Menschengeschlecht in einer unaufhörlichen Auseinandersetzung auf Leben und Tod ausgetragen wird, auf die Dauer kein Erfolg beschieden ist; denn auch hier wirkt sich der Fluch Gottes über die Schlange letzten Endes in dem Erlebnis der Nichtigkeit aus⁵. In bezug auf die Frau jedoch, die auf die Anweisung der Schlange gehört und sich von ihr Förderung und Entfaltung des mensch-

⁵ Nicht vom Literalsinn des alttestamentlichen Textes her, sondern erst aufgrund einer Auslegung, die — an diesen Literalsinn anknüpfend — die Aussage in Gen 3, 15 im Licht der Christusoffenbarung verstanden hat, konnte später die Kirche hier ein Proto-Evangelium entdecken.

lichen Daseins erhofft hat, bedeutet das Strafwort, daß ihr und dem von ihr abstammenden (vgl. Gen 3, 20) ganzen Menschengeschlecht eine ständige Gefährdung ihres Daseins sowie eine für sie unbegreifliche und sinnlose Zerstörung ihres Lebens droht. Insbesondere muß die Frau, wie es ein eigenes, diesmal nur an sie selbst gerichtetes Strafwort Gottes ausführt, zu ihrer tiefen Betroffenheit erkennen, daß Mühen bei der Schwangerschaft und Schmerzen beim Gebären ihr als Mutter die Weitergabe des Lebens erschweren und daß ihr Verlangen nach dem Mann nicht mit der von dem Schöpfer gewollten Erfüllung, sondern mit Entwürdigung und Unterdrückung beantwortet wird (Gen 3, 16).

Der zweite Fluch trifft den Erdboden, den Gott um des Menschen willen, dem Unheil preisgibt (Gen 3, 17). Nicht absolut und definitiv wie bei der Schlange, sondern nur relativ um des Sünders willen, aber dann definitiv, solange es diesen Sünder gibt, ergeht der Fluch Gottes über den Lebensraum aller Geschöpfe. Im Hintergrund dieser Aussage steht die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit, ja, Einheit des Menschen mit seinem Lebensraum und den ihn füllenden Geschöpfen; diese Vorstellung, die in der altorientalischen Königsideologie eine bedeutende Rolle spielt⁶, hat der biblische Erzähler hier zur Verdeutlichung des Ausmaßes der Strafolgen gewählt und volksetymologisch durch den Gleichklang der hebräischen Worte für „Mensch“ (*'ādām*) und „Erdboden“ (*'adāmā*) gestützt. Mit dem Fluch über den Erdboden entzieht Gott dem Menschen nicht nur den Genuß der Daseinsfülle im Garten von Eden; denn dafür hätte schon die Entfernung des Sünders aus der Nähe Gottes genügt. Der Fluch Gottes setzt vielmehr den Lebensraum aller Geschöpfe außerhalb des Gartens von Eden, und das heißt: die ganze Welt der Einwirkung von Unheilmächten aus. Nicht nur das Leben des Menschengeschlechts in der Geschichte (vgl. Gen 3, 15), sondern auch der Lebensraum aller Geschöpfe ist damit einem Unheil ausgeliefert, dessen Ursprung und Träger nach der Darstellung des Erzählers die Macht des Bösen ist.

Der Fluch über den Erdboden hat zur Folge, daß, um mit dem Erzähler zu reden, fortan statt der Bäume im Garten von Eden, die dort ein Bild für die dem Menschen von Gott geschenkte Daseinsfülle in einer vollendeten Schöpfung sind, Dornen und Disteln heranwachsen, und daß der Mensch, statt von dem Baum des Lebens zu essen, sich künftig von dem Kraut des Feldes auf einem von Unheil bedrohten Erdboden ernähren muß (Gen 3, 18). Schließlich hat der Fluch Gottes über den Erdboden noch eine

⁶ Vgl. hierzu Ez 17, 22–24; 31, 1–18; Dan 4, 1–24, aber auch Jes 11, 1–9; Mk 4, 30–32; Joh 15, 1–17.

Wirkung, die den Menschen trotz seiner verzweifelte Anstrengungen zur Erhaltung des Lebens dennoch letzten Endes der äußersten Nichtigkeit preisgibt. Er muß, wie es heißt, im Schweiß des Angesichts sein Brot essen, bis er dahin zurückkehrt, woher er genommen ist, nämlich zum Staub (Gen 3, 19). Nicht der Tod an sich, von dem das Strafwort mit keiner Silbe spricht, ist hier der Inhalt des von Gott angeordneten Verhängnisses, sondern das von den Schrecken des göttlichen Zorngerichtes erfüllte Sterben und letzten Endes auch die Angst vor dem Abgrund des Nichts, dem sich der Sünder nach seinem Scheitern in dieser Welt ausgeliefert sieht⁷. Der in diesem Strafwort beschriebene „Tod“ meint darum nach der Darstellung des Erzählers nicht einfach das physische Ende des Menschen, sondern in erster Linie die gegensätzliche Alternative zu dem „Leben“, das Gott vorher dem Menschen in Aussicht gestellt hat (Gen 2, 16 f.).

2. Der Ausbruch der Gewalt in Gen 4

Welche Auswirkungen der Sündenfall und der damit verbundene Gerichtszustand in der Welt für die menschliche Gesellschaft haben, beschreibt die Erzählung von der Bluttat Kains an seinem Bruder Abel (Gen 4, 1–16). Die Darstellung hat das Zusammenleben der Menschen als Brüder und damit das Miteinander von grundsätzlich Gleichberechtigten im Blick. Der Anlaß für den sich hier entwickelnden Konflikt ist die Erfahrung der Ungleichheit der Brüder, die sich zunächst in der Verschiedenheit ihrer Berufe — Kain ist ein Ackersmann, Abel ein Hirt —, aber dann hauptsächlich in dem Erfolg ihrer Tätigkeit zeigt, insofern das Erstlingsopfer Kains von Gott abgelehnt, das Erstlingsopfer Abels dagegen von Gott angenommen wird. Die Annahme oder Ablehnung des Erstlingsopfers durch Gott ist hier ein Zeichen für die Förderung oder Schädigung, die der Mensch unabhängig von seiner Leistung, gleichsam schicksalhaft in seinem Leben erfährt⁸. Entscheidend für den Fortgang der Erzählung ist nun, daß Kain die ihm zugemutete Ungleichheit nicht erträgt. Neid, Eifersucht und tödlicher Haß machen ihn anfällig für die Macht des Bösen (Gen 4, 6 f.) und verleiten ihn schließlich zum Mord an seinem Bruder.

Dieser Ausbruch der Gewalt stellt, wie schon einleitend angedeutet worden ist, im Zusammenhang der biblischen Urgeschichte die Auswirkungen der Ursünde auf das Zusammenleben der Menschen dar. Nachdem die

⁷ Zu den Konsequenzen, die sich daraus für den Ganztod des Menschen und die Unsterblichkeit seiner Seele ergeben, vgl. E. HAAG, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: W. BREUNING (Hrsg.), Seele, Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg 1986, 31–93.

⁸ So C. WESTERMANN, Genesis I, Neukirchen 1974, 403.

von der Schlange vorgetragene Lüge, daß der Mensch selber wie Gott und damit das Maß aller Dinge sei, die Frau und den Mann zur Auflehnung gegen Gott und den von ihm gesetzten Anfang verführt hat, verschafft sich diese Untat des Menschen, bedingt durch den von der Ursünde hervorgerufenen Gerichtszustand in der Welt, in der Gewalttat gegenüber dem Mitmenschen den ihr gemäßen Ausdruck. Denn das Strafurteil Gottes hatte auf der einen Seite mit dem Fluch über den Erdboden dem Menschen ein Dasein beschert, in dem Ungleichheit unter Gleichberechtigten in geradezu ärgerniserregender Weise die Regel sein mußte; auf der anderen Seite hatte das Strafurteil Gottes mit dem Fluch über die Schlange und dem Wort von der Feindschaft zwischen der Schlange und dem Menschengeschlecht eine Lage herbeigeführt, in der die Macht des Bösen ihren Haß gegen die Menschen dem Sünder suggerieren und ihn zum Instrument der Vernichtung in ihren Dienst nehmen konnte.

Im Kontext der biblischen Urgeschichte bedeutet das aber, daß der Mensch nicht nur Adam, sondern auch Kain und Abel ist. Steht Adam für den durch den Sündenfall in die Gottferne verstoßenen und für das Böse anfälligen Menschen, so Kain für den Sünder, der seinem Mitmenschen gegenüber Gewalt als Mittel der Selbstbehauptung gebraucht; Abel hingegen weist auf die ebenfalls in dem Wort von der Feindschaft zwischen der Schlange und dem Menschengeschlecht beschlossene Tatsache hin, daß der Mensch auch zum Opfer der Gewalt unter Mißachtung seiner Würde und Rechte wird, weil man in ihm nur „Windhauch“ sieht, wie es im Hebräischen der von dem Erzähler offenbar nicht ohne Absicht gewählte Name „Abel“ (*hăbāl*) verrät.

3. Die Gefährdung der Schöpfung in Gen 6–8

Hatte die biblische Urgeschichte schon mit dem Fluch, den Gott um des Menschen willen über den Erdboden ausspricht, auf die Folgen des Sündenfalls für den Lebensraum aller Geschöpfe aufmerksam gemacht, so behandelt die Erzählung von der Sintflut direkt das Problem, das durch die von der Ursünde geprägte Menschheit für die ganze Schöpfung entsteht (Gen 6, 1–8, 22). Gleich zu Beginn hebt daher die Sintfluterzählung die Tatsache hervor, daß sich mit der Vermehrung der Menschen für Gott eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung stellt, die den Bestand des ganzen Schöpfungswerkes betrifft. Als Gott nämlich sieht, daß infolge der Ursünde die Bosheit der Menschen groß ist und daß alles Sinnen und Trachten ihres Herzens nur Schlechtigkeit kennt, reut es Gott, den Menschen gemacht zu haben, und es tut seinem Herzen weh (Gen 6, 1. 5 f.). Während die Reue Gottes in diesem Zusammenhang ein Ausdruck dafür ist, daß die

Verderbnis den Menschen vollständig erfaßt und er darum sein Schöpfungsziel von Grund auf verfehlt hat, läßt die Herzensbetrübnis Gottes eine innere, letztlich unzerreißbare Bindung des Schöpfers an sein Werk erkennen. So beschließt Gott, die Schöpfung mit einer Sintflut zu bestrafen, die alles Lebendige bis auf Noach und den um ihn versammelten Rest vernichtet. Die Darstellung zeigt, daß in der von der Ursünde geprägten Menschheit die Bedrohung des Schöpfungswerkes Gottes durch den Untergang und das Versinken im Chaos — mit allen Begleitumständen der Angst und der Unsicherheit unter den Menschen — eine ständige Möglichkeit ist, daß aber die vollständige Vernichtung alles Geschaffenen — theologisch gesprochen: die Annihilation — im Widerspruch zu dem Willen des Schöpfers steht.

Die Sintfluterzählung schließt daher mit der Feststellung, daß Gott, obwohl das Sinnen und Trachten des Menschenherzens von Jugend auf böse ist, die Schöpfung als solche nicht untergehen läßt. Vielmehr sollen, wie es am Schluß der Sintfluterzählung heißt, solange die Erde besteht, nicht mehr aufhören: Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (Gen 8, 22). Mit diesem uneingeschränkten Ja Gottes zur Schöpfung und der sie tragenden Ordnung bekundet die Sintfluterzählung, daß — unabhängig vom Menschen — der Fortbestand der Welt nicht selbstverständlich und schon mit der Schöpfungswirklichkeit als solcher gegeben ist; das Ja Gottes zu seiner Schöpfung, das als Verheißung an Noach und die mit ihm aus der Sintflut Geretteten ergeht, ist vielmehr schon ein Teil jener Heilsoffenbarung Gottes in der Geschichte, die mit der Erwählung Abrahams beginnt. Das bedeutet, daß die mit Abraham begonnene Heilsoffenbarung Gottes in der Geschichte von Anfang an die Vollendung des Menschen mitsamt der ganzen Schöpfung zum Ziel hat.

4. Der Ausblick auf das Heil in Gen 12

Durch die Verbindung der Erwählung Abrahams (Gen 12, 1–3) mit dem Unternehmen der Menschheit beim Turmbau zu Babel (Gen 11, 1–9) hat die alttestamentliche Tradition zum Ausdruck gebracht, daß die Heilsoffenbarung Gottes nicht immer und überall die ihr entsprechende Aufnahme findet. Vielmehr stellt sich von seiten der Sünder Gott die schon im Zusammenhang mit der Sintflut offenbar gewordene Verderbnis entgegen, in der sich das Weiterwirken der Macht des Bösen in der Geschichte zeigt.

Die Heilsoffenbarung Gottes führt darum in der Welt notwendig zu einer Scheidung der Geister. So geht es bei dem Turmbau zu Babel um den Versuch der von der Ursünde und ihren Folgen geprägten Menschheit, die Vollendung des von Gott als Schöpfer gesetzten Anfangs — jetzt inner-



weltlich abgewandelt zur Utopie — aus eigener Kraft zu erstreben. Nach Ausweis der Geschichte geht dieser Versuch immer wieder mit gewalttätiger Unterdrückung und blutigen Kriegen einher. Die Erwählung Abrahams hingegen eröffnet der sündigen Menschheit den einzig gangbaren, weil von Gott selbst mitgegangenem, Weg in eine heilvolle Zukunft. Auf diesem Weg, der aus der Ursünde und ihren Folgen herausführt, offenbart Gott, wie der Mensch dem Erbe der Gewalt in der Haltung des Glaubens wirksam begegnet.

B. Die theologische Bedeutung

1. Die Ursünde und das Erbe der Gewalt

Geht man von der Erkenntnis aus, daß ontologisch gesehen, allem Seienden von seinem Ursprung her eine Mächtigkeit zukommt, deren Einsatz sich, theologisch betrachtet, nur in der Verantwortung vor Gott richtig gestaltet, dann ist die Ursünde zunächst als Mißbrauch der Macht oder auch als Gewalt im negativen Sinn zu verstehen⁹. Der falsche Einsatz der Macht erfolgt nämlich bei der Ursünde in der Auflehnung des Menschen gegen Gott und den Anfang, den er als Schöpfer allem Geschaffenen gesetzt hat und den er mit dem Menschen zusammen in der Geschichte einholen und seinem Ende als Vollendung entgegenführen will. Da diese Auflehnung jedoch bei dem Menschen, wie die biblische Urgeschichte lehrt, nicht aufgrund geschöpflicher Unvollkommenheit oder sittlicher Schwäche, sondern auf die Anweisung der Macht des Bösen hin geschieht, die dadurch Einfluß¹⁰ auf den Gang der Weltgeschichte erhält, bekommt die mit der Ursünde verbundene Gewalt den Charakter des Widergöttlichen in einem spezifischen Sinn. Denn diese Gewalt als Mißbrauch der Macht ist wie die Ursünde nicht auf eine historisch und chronologisch fixierbare Einzeltat des Menschen beschränkt; sie ist vielmehr, theologisch betrachtet, die Beschreibung und Deutung jenes Unheils, das gleichsam den Wurzelgrund für alle Gewalttaten in der Geschichte der Menschheit bildet. Mit Recht hat daher die priesterschriftliche Theologie in der bibli-

⁹ Das deutsche Wort „Gewalt“ meint zunächst wertneutral jede freie Ausübung von Macht. Ob diese „Gewalt“ im Einzelfall Recht oder Unrecht bewirkt, läßt sich an der Struktur der Gewalt selbst nicht erkennen, sondern wird erst durch hinzutretende Eigenschaften bestimmt. Diese Ambivalenz des Begriffes „Gewalt“, der semantisch die Wiedergabe von lat. *potestas* und *violencia* deckt, bestimmt den deutschen Sprachgebrauch bis heute. Zum ganzen Problemkreis vgl. K. RÖTTGEN, Art. Gewalt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie III, 562–570; T. KOBUSCH, L. OEING—HANHOFF und R. HAUSER, Art. Macht, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie V, 585–588. 630 f.

¹⁰ Zu dieser Vorstellung vgl. Eph 4, 27: „Gebt dem Teufel keinen Raum!“

schen Urgeschichte die Sünde des Menschen prägnant mit *ḥāmās* als „Gewalttat“ bezeichnet (Gen 6, 11. 13).

Das Erbe der Gewalt als Folge der Ursünde weist nach der Darstellung der biblischen Urgeschichte verschiedene Aspekte auf. Nimmt man das Strafurteil Gottes, das nach dem Sündenfall über alle Beteiligten ergeht (Gen 3, 14–16. 17–19), als Einteilungsprinzip, dann gehört zu dem Erbe der Gewalt ein Mißbrauch der Macht, der sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte als Vernichtung und Zerstörung von Menschenleben, im Verhältnis der Geschlechter als Unterdrückung und Entwürdigung der Frau und in der Gesellschaft der Menschen als Mord und Totschlag bei der Selbstbehauptung des Sünders Ausdruck verschafft; weiterhin gehört dazu die Erfahrung, daß die ganze Schöpfung als solche wegen des Fehlverhaltens der Menschen von Unheil erfüllt ist und daß sie deshalb nicht nur dem Menschen, der mit ihr verbunden und auf sie angewiesen ist, das Leben bis in den Tod hinein erschwert, sondern auch selbst sich dem Untergang zubewegt.

2. Die Verantwortung des Menschen

Der Mensch soll nach der Schöpferabsicht Gottes den ihm zugewiesenen Lebensraum bebauen und bewachen (Gen 2, 15). Geht es bei dem Bebauen um die aktive Gestaltung der Welt als Dienst an Gottes Schöpfung, so bei dem Bewachen um die Wahrnehmung der Herrschaft nach dem Vorbild Gottes, dessen Verwalter der Mensch im Bereich des Geschaffenen ist; dazu gehört die Abwendung von Schaden und die Sorge für die Entfaltung des Lebens. Dieser Bestimmung aber wird der Mensch nur dann gerecht, wenn er die Anordnung Gottes beachtet, daß er, mit den Worten der biblischen Urgeschichte gesprochen, zwar von allen Bäumen des Gartens von Eden essen darf, aber nicht von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2, 16 f.). Der Mensch ist danach wirklich Herr über die ganze Welt; kein Bereich der Schöpfung ist ihm verwehrt. Doch kann der Mensch nur unter der Bedingung Herr in der Welt sein und die ihm auferlegte Verantwortung¹¹ für das Wohl der Schöpfung tragen, daß er die wesenhafte Verfügbareit alles Geschaffenen durch Gott, seinen Schöpfer, anerkennt.

Nachdem aber durch den Sündenfall das Versagen des Menschen vor Gott offenbar geworden ist und als Folge des Sündenfalls das Erbe der Gewalt die ganze Schöpfung verändert hat, stellt sich die Frage nach der

¹¹ Zu dieser Verpflichtung des Menschen im Kontext einer philosophischen Ethik vgl. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979.

Verantwortung des Menschen neu. Kann der Mensch, der als Sünder nicht mehr über die Voraussetzungen verfügt, eine vor Gott wohlgefällige Herrschaft in dieser Welt auszuüben, noch die ihm von Gott zugedachte Verantwortung übernehmen? Läßt sich das Erbe der Gewalt und sein Einfluß auf das Verhalten des Sünders schon durch die Anstrengung des Geschöpfes allein überwinden? Gibt es einen Weg, um dem Bannkreis des Bösen auf die Dauer und mit Erfolg zu entinnen? Auf diese Fragen versucht die biblische Urgeschichte, zumindest im Ansatz¹², eine wegweisende Antwort zu geben.

3. Der Weg zur Überwindung der Gewalt

Die Erzählung vom Sündenfall schließt mit dem Satz, daß Gott nach der Vertreibung des Menschen aus seiner Nähe die Kerubim und das Flammenschwert an den Eingang des Gartens von Eden gestellt hat, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachen (Gen 3, 24). Zwei Dinge verdienen hierbei Beachtung: einmal, daß es einen Weg zum Baum des Lebens und damit die Möglichkeit eines Zugangs zu der ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott gibt, sodann aber auch, daß dieser Weg durch Unheilmächte versperrt ist, die der Welt ihre Gerichtsverfallenheit und dem Sünder die Herrschaft des Zornes Gottes ankündigen. Die Aufhebung dieses Verhängnisses, das, wie das Strafurteil Gottes vorher ausgeführt hat, den Menschen und mit ihm die ganze Schöpfung betrifft und das nach Ausweis der Sintfluterzählung die Welt an den Rand des Untergangs führt, kann durch keine rein innerweltliche Anstrengung erreicht werden. Die Erzählung vom Turmbau zu Babel offenbart vielmehr, daß jeder Versuch, die Folgen der Ursünde und damit das Erbe der Gewalt aufzuheben, von Gott grundsätzlich zum Scheitern verurteilt ist¹³. Alle Bemühungen dieser Art schaffen nur neue Möglichkeiten für den Ausbruch der Gewalt.

¹² Hierzu ist auch die priesterschriftliche Darstellung von der nachsintflutlichen Herrschaft des Menschen in Gen 9, 2 zu rechnen. Kommt in Gen 1, 28 bei der Umschreibung des Herrschaftsauftrages für den Menschen, der als Ebenbild Gottes die von dem Schöpfer in der Welt begründete Ordnung aufrechterhalten soll, die Dimension der Fürsorge zur Sprache, so in Gen 9, 2, mit Blick auf den durch die Ursünde gestörten Zustand in der Welt, die Dimension der Abwehr des Bösen und der autoritativen Herrschaftsausübung. So E. ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgart 1983, 117 f.

¹³ Die Nichtbeachtung dieser Unterscheidung von Ursünde und Folgen der Ursünde (Erbe der Gewalt) kann bei einer politisch ausgerichteten Theologie dazu führen, daß das Glaubensengagement des Christen nicht mehr deutlich als Folge seines Umkehraktes gekennzeichnet wird.

Die Aufhebung des durch die Ursünde heraufbeschworenen Verhängnisses erfolgt vielmehr, wie die biblische Urgeschichte zum Abschluß erzählt, durch die mit der Erwählung Abrahams begonnene heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes; sie setzt das nach der Sintflut ausgesprochene Ja Gottes zu seiner Schöpfung nicht nur in seiner bleibenden Geltung voraus, sondern bezieht es auch ausdrücklich in ihre Zielsetzung ein, insofern Abraham als der Stammvater einer neuen Menschheit auf einem Erdboden erscheint, der statt des Fluches um des Sünders willen (Gen 3, 17) die Verheißung des Segens Gottes erfährt (Gen 12, 1–3). Heilsgeschichtliche Offenbarung aber heißt, daß Gott durch Selbstmitteilung an den Menschen im Verlauf der Geschichte den durch die Ursünde verursachten Bruch in der Schöpfung wieder heilt. Diese heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes, die den Weg zum Baum des Lebens freilegt und den Zugang zu der ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott eröffnet, findet allerdings ihr Ende erst mit der Vollendung des ganzen Schöpfungswerkes, wie die weitere biblische Überlieferung lehrt. Für die Aufhebung des durch die Ursünde heraufbeschworenen Verhängnisses bedeutet dies aber, wie man mit aller Nüchternheit feststellen muß, daß innerhalb der Geschichte kein Ende der Gewalt im Vollsinn zu erreichen ist; die Folgen der Ursünde bleiben vielmehr als ein Ausdruck des Gerichtes Gottes bestehen, solange es Sünde in dieser Welt gibt.

Gleichwohl hat Gott mit seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung, die als solche der Weg zur Überwindung der Ursünde und ihrer Folgen ist, dem Menschen auch eine Möglichkeit zur Bekämpfung und Eindämmung des Erbes der Gewalt gezeigt. Der Mensch hat dann allerdings eine Entscheidung zu treffen, die sich, wie das Beispiel Abrahams lehrt, in der radikalen Hinwendung zu Gott und in der Haltung eines heilsgeschichtlich orientierten Glaubens vollzieht. Drei Dinge sind hierbei zu beachten. Erstens gibt die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes, die sowohl die Schöpfung wie auch die sie tragende Ordnung bejaht, dem Menschen das Recht, die ihm als Geschöpf zukommende Macht in der Verantwortung vor Gott da einzusetzen, wo es der Schutz oder auch die Verteidigung sittlich bedeutsamer Werte und Güter verlangen. Die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes lehrt jedoch, daß die Gewalt als Mittel der Selbstbehauptung des Sünders und als Nachahmung der Macht des Bösen nicht wieder durch Gewalt überwunden werden darf, weil sonst der Mensch im Einflußbereich der Ursünde verbleibt und das schon bestehende Unheil in der Welt nur vermehrt. Zum rechten Gebrauch der Macht ist daher zweitens zu beachten, daß die Selbstmitteilung Gottes den Menschen befähigt, nicht nur den Schutz oder auch die Verteidigung sittlich bedeutsamer Werte und Güter zu übernehmen, sondern auch die schöpferische Gestaltung des menschli-

chen Zusammenlebens aus der Kraft göttlicher Liebe, die angesichts der Gerichtsverfallenheit dieser Welt zu ihren Mitteln auch das Opfer und die Sühne zählt. Gewaltlosigkeit ist daher keineswegs gleichbedeutend mit Machtlosigkeit. Schließlich ist drittens bei dem rechten Gebrauch der Macht auch die Verantwortung für die Umwelt des Menschen, theologisch gesprochen: für die Schöpfung als solche, mitzubedenken¹⁴; denn wie um des Sünders willen das Erbe der Gewalt die Schöpfung bis zum Äußersten belastet, so kann der dem Abraham verheißene Segen auch wieder die Schöpfung zum Guten verändern, so daß die von dem Menschen als Ebenbild Gottes wahrgenommene Herrschaft in der Welt sich als die Nachahmung der Sorge Gottes für seine Schöpfung erweist. In jedem Fall hängt die richtige Entscheidung von dem Glauben an Gott und von der darauf gründenden Bemühung um ein Verständnis der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes als Schöpfer und Erlöser ab.

¹⁴ Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von O. H. STECK, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978 über die biblische Sicht der natürlichen Welt und Umwelt als Schöpfung Gottes.

Umkehr und Vergebung — eine Auslegung von Jer 3, 21—4, 2

Prof. DDr. Werner Dommershausen zum 70. Geburtstag

„Sünde“ — dieses Wort der Theologen- und Predigersprache will einerseits viele unterschiedliche Verhaltensweisen und Haltungen abdecken, ist aber andererseits arm an konkreten Merkmalen. Kaum dürfte es imstande sein, jedenfalls nicht in der Sprechsituation der Gegenwart, lebendige Anschauung zu vermitteln und so die Sache, für die dieses Wort steht, dem Hörer oder Leser lebhaftig gegenwärtig werden zu lassen. „Sünde“ ist eine Art *Terminus technicus* einer Sondersprache geworden, sinnvoll vernehmbar nur zusammen mit seiner eher abstrakten, formalisierten Definition, darum oft mißverständlich, darum auch mißbrauchbar, sei es zur leichtfertigen Spöttelei, sei es zum ideologisch verschärften Eifern.

Die Sprache der Bibel, insbesondere die Sprache des Alten Testaments hält für das, was allzu pauschal und allzu weiträumig und zugleich allzu merkmalarm „Sünde“ meint, eine große Zahl unterschiedlicher Ausdrücke bereit¹. Dabei kommen in diesen Wörtern und Wendungen jeweils ver-

¹ Manche „Theologien“ des Alten Testaments, die einen eigenen Abschnitt über „Sünde“ aufweisen, registrieren mehr oder weniger lückenhaft eine Reihe von Ausdrücken für „Sünde“, zeigen aber deutlich das Bestreben, die Vielfalt der Aspekte auf einen gemeinsamen und darum wieder eher abstrakten und formalen Grundinhalt zu reduzieren. Vgl. z. B. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 2/3, Stuttgart 1964, S. 264—274, vor allem auch S. 266 mit Anm. 16, der zwar etwa 20 verschiedene Ausdrücke für „Sünde“ aufzählt, jedoch feststellen will, daß „in all diesen Vokabeln die einheitliche Grundvorstellung des normwidrigen Tuns enthalten“ sei (S. 265) und der den ganzen Abschnitt überschreibt mit: „Vom Wesen (!) der Sünde“ (S. 264). Ähnlich DERS., *Art. Sünde I. Im AT*, BL Sp. 1664—1672. Ohne die Vielfalt der alttestamentlichen Möglichkeiten, von „Sünde“ zu sprechen, auch nur anzudeuten, setzt L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966, S. 199, gleich zu Beginn seines Abschnitts über „Ungehorsam und Strafe“ fest: „Ungehorsam ist die Ursünde und der Inbegriff aller Sünden, seien sie groß oder klein.“ Anders z. B. F. DINGERMANN, *Art. Sünde II. Im AT*, LThK IX, Sp. 1170—1172. 1170: „Das AT hat keinen Terminus ausgespart, der als Analogon z. dt. Wort S.(ünde) gelten kann. Mannigfach wie Israel dem Phänomen S. begegnete, hat es das, was es unter S. verstand, sprachlich zu fassen gesucht... Unter den in Betracht zu ziehenden Worten findet sich keines, das ausschließlich der rel.(igiösen) oder theol.(ogischen) Sprache diene; alle haben neben dem rel. einen profanen Sinn stehen lassen.“ Ähnlich auch TH. C. VRIEZEN, *Art. Sünde und Schuld. Im AT*, RGG³ VI, Sp. 478—482. 479: „Charakteristisch ist a) die große Anzahl

schiedene Aspekte der Wirklichkeit „Sünde“ in den Blick. Zugleich begegnen diese alttestamentlichen Ausdrücke mehr oder weniger häufig noch in profanen Zusammenhängen, oder sie sind in sich selbst von einer einleuchtenden Bildhaftigkeit, so daß sie von der profanen Verwendung her und aufgrund ihrer einprägsamen Anschaulichkeit für die damaligen Hörer und Leser eine unmittelbar nachvollziehbare Erfahrungs- und Wirklichkeitsdichte mit sich bringen.

So evoziert, um ein Beispiel zu nennen, die Redewendung „sich abkehren von hinter Jahwe her“ *šûb me'aharê JHWH* (Num 14, 43; Jos 22, 16. 18. 23. 29; Jer 3, 19) die Vorstellung eines Weges, den Jahwe selbst vorausgeht, der also Jahwes eigener Weg ist, und den er eben dadurch, daß er ihn vorausgeht, für die, die ihm „nachfolgen“, zu einem gebotenen, aber auch zu einem guten und erhellten Weg macht². Einen solchen Weg verlassen, sich aus dieser „Nachfolge“ verabschieden, also „sich abkehren von hinter Jahwe her“ sagt offensichtlich mehr als das allgemeine Wort „Sünde“ und „Sündigen“.

Ähnliches ist zu sagen zu „Buße“ und „Bekehrung“. So bleibt zum Beispiel das alttestamentliche Wort, das am häufigsten für diesen Vorgang steht, das Verb *šûb*, weiterhin zugleich ein profanes Wort. Es wird nirgends zu einem Terminus technicus einer theologisch-religiösen Sondersprache und behält seine konkrete Anschaulichkeit auch in der theologisch-religiösen Verwendung bei: Immer meinte es, von einem bereits gegangenen Weg umkehren und wieder dahin zurückkehren, wo man vordem war³. Ähnliches gilt von den verschiedenen Ausdrücken für Vergebung und Erlösung, zum Beispiel „das Antlitz aufheben“, „einlösen“, „heilen“ usw.

Nun wäre es gewiß falsch, das immer wieder neue Bemühen der theologischen Reflexion, die konkret-anschauliche Bezeugung von Sünde, Bekehrung, Vergebung „auf den Begriff zu bringen“, einfach beiseite zu

von Ausdrücken, die das sündige Handeln nach verschiedenen Seiten hin qualifizieren; b) das Fehlen eines allgemeinen Terminus, der als Äquivalent für das Wort S.(ünde) in der christlichen Theologie gelten kann.“

² Vgl. zu diesem Ausdruck F. J. HELFMAYER, Art. *aharê*, ThWAT I, Sp. 220–224.

³ Vgl. E. WÜRTHEIN, Art. Buße und Umkehr im AT, ThWNT IV, 976–985. 976: „Das AT kennt keinen speziellen term techn für ‚Buße‘ und ‚Buße tun‘.“ 980: „Zwar haben auch die Propheten für ihr eigenes Verständnis der Buße keinen speziellen Terminus zu bilden vermocht, aber sie haben ein in der profanen Sprache sehr häufiges Wort als den von ihnen gemeinten Prozeß besonders adäquat ausdrückend empfunden . . .“ — Vgl. auch H. W. WOLFF, Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie, ZThK 48 (1951), S. 129–148, vor allem S. 132–134 (wiederabgedruckt in DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, München 1973, S. 130–150); J. A. SOGGIN, Art. *šûb* zurückkehren, THAT II, Sp. 884–891, vor allem, Sp. 885 f.

schieben, Es wäre falsch und schlechterdings unmöglich, biblizistisch und fundamentalistisch biblische Redeweisen einfach zu repetieren. Kommen sie doch aus einer Lebenswelt, die vergangen ist und die als solche nicht wiederbelebt werden kann. Jedoch läßt die Rekonstruktion der vielfältigen biblischen Rede von Sünde, Bekehrung, Vergebung, wie sie mit historisch-kritischen Mitteln geleistet werden kann, ein zum Vergleich mit den unter sich wieder verschiedenen Versuchen, diese Vielfalt in Richtung auf einen „Sündenbegriff“ zu systematisieren und zu vereinheitlichen. Ein solcher Vergleich biblischer Redeweisen mit systematisch-theologischen könnte zum einen deutlich machen, daß die reflektierte Begrifflichkeit systematischer Entwürfe gewiß einen Gewinn darstellt, der jedoch zugleich seinen Preis fordert, und könnte so helfen, die notwendig eintretenden Verluste des theologischen Reflexionsprozesses in etwa auszugleichen. Ein solcher Vergleich könnte sodann darauf aufmerksam machen, daß auch systematisch-theologische Definitionen von Sünde, Bekehrung, Vergebung in verschiedenen Zusammenhängen und innerhalb verschiedener theologischer Entwürfe analog und nicht einsinnig zu verstehen sind, daß sie also selbst wieder gewissermaßen einen „bildhaften“ und „metaphorischen“ Charakter haben. Vor allem aber könnte die gewiß mühsame historisch-kritische Lektüre der alten Texte, also die „Anstrengung“ nicht „des Begriffs“, sondern der historisch-kritischen Analyse und Rekonstruktion der immer wieder drohenden Gefahr wehren, daß große und zentrale theologische Wörter wie eben Sünde, Bekehrung, Vergebung leer und nichtssagend werden oder daß sie für Daseinsentwürfe und Daseinsdeutungen in Anspruch genommen werden, die mit einer biblisch grundgelegten Theologie nichts mehr gemeinsam haben. Die Vergegenwärtigung der Fülle biblischer Sprach- und Denkmöglichkeiten zu Sünde, Bekehrung, Vergebung könnte dann auch dazu verhelfen, die entsprechenden heute erfahrbaren Aspekte solcher Vorgänge neu zu entdecken und im theologischen und allgemeinkirchlichen Reden neu gelten zu lassen und auf diese Weise kirchliche Lehre und Verkündigung davor zu bewahren, lebensleer und kraftlos zu werden.

Im folgenden soll eine alttestamentliche Perikope vorgestellt und ausgelegt werden, die das Geschehen der Buße gleichsam „in Szene setzt“ und auf diese Weise zu erkennen gibt, was Sünde, Bekehrung, Vergebung sein können. In Anlehnung an liturgische Abläufe zeichnet diese „prophetische Liturgie“, wie man ähnlich gebaute Texte zu nennen pflegt⁴, das Geschehen

⁴ Vgl. z. B. E. HAAG, Das Buch Jeremia. Geistliche Schriftlesung 5/1, Düsseldorf 1973, S. 66 (zu Jer 3, 21 ff.); H. GUNKEL/J. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1966, S. 137 f., 407–415. R. P. CARROLL, Jeremiah, London 1986, S. 154

von Umkehr und Vergebung als ein Wechselgespräch verschiedener Akteure nach uns stellt so den Hörern und Lesern vor Augen, daß eben dies mit ihnen geschehen kann, um sie dadurch einzuladen, sich selbst auf dieses Geschehen einzulassen. Es handelt sich um Jer 3, 21—4, 2:

3, 21 Eine Stimme — über kahle Hänge hin hört man sie:

Weinen, Flehen⁵ der Söhne Israels.

Denn sie haben ihren Weg krumm gemacht,
sie haben Jahwe, ihren Gott vergessen.

22 „Kehrt um, abgekehrte Söhne!

Ich heile eure Abkehr!“

„Sieh, da sind wir, wir kommen zu dir.

Denn du, Jahwe, bist unser Gott.

23 Wahrhaftig, zum Trug geriet's von den Höhen,
nur Toben waren die Berge⁶.

Wahrhaftig, in Jahwe, unserem Gott, ist Israels Heil.

24 Der Schandgott indes,

er fraß die Mühen unserer Väter von unserer Jugend an,
ihre Schafe und ihre Rinder, ihre Söhne und ihre Töchter.

25 So betten wir uns denn in unsere Schande,

und es bedecke uns unsere Schmach.

Denn gegen Jahwe, unseren Gott haben wir gefehlt,

wir und unsere Väter, von unserer Jugend an bis zu diesem Tag.

Wir haben nicht gehört auf die Stimme Jahwes, unseres Gottes.“

4, 1 „Wenn du umkehrst, Israel — Spruch Jahwes! —

darfst du umkehren zu mir.

Und wenn du deine Scheusale wegtust,

mußt du nicht mehr flüchten⁷ hinweg von mir⁸.

spricht im Hinblick auf Jer 3, 21 ff. von „fragments of a liturgy of repentance“ und sieht „affinities with the post-exilic liturgies of confession and repentance (cf. Ezra 9. 5—15; Neh 9. 6—37; Dan 9. 3—19) ...“.

⁵ *beki taḥanúnē (beṇē jīsrā'el)* wird von manchen modernen Übersetzungen als Status-constructus-Verbindung aufgefaßt, von LXX und V jedoch als (syndetische) Parataxe (ähnlich auch Jer 31, 15 = LXX 38, 15). Als asyndetische Parataxe wurde hier übersetzt.

⁶ *ḥāmōn ḥārīm* MT ist als Nominalsatz zu lesen, vgl. die Paraphrase des Targum. So auch W. MCKANE, Jeremiah I. ICC 1986, S. 78. 81. — Vgl. auch D. BARTHÉLEMY, Critique Textuelle de l'Ancient Testament 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. OBO 50/2, 1986, 484—485. (Lit.). Zum Verständnis von *ḥāmōn* vgl. den Hinweis von W. L. HOLLADAY, Jeremiah 1, Philadelphia 1986, S. 125 auf 2 Sam 18, 29; Ez 23, 42: „... the noun describes the wildness as well as the multiplicity of their followers.“

⁷ Manche Kommentatoren wollen auch V. 4, 1a *'elaj tāšūb* zum Vordersatz (Protasis) rechnen: „Wenn du umkehrst ... ja umkehrst zu mir ...“, ebenso auch V. 4, 2a *mippānāj w'elō' tānūd* „... und nicht flüchtest (= abfällst) von meinem Angesicht ...“ (vgl. z. B. P. G. VITTONATTO, Il Libro di Geremia SB(T) 5, Turin 1955, S. 117—118; R. ALTHMANN, A Philological Analysis of Jeremiah 4—6 in the Light of Northwest Semitic,

2 Schwörst du dann: So wahr Jahwe lebt!
in Treue, in Recht und in Gerechtigkeit,
segnen sich in ihm Nationen,
und in ihm rühmen sie sich.“⁹

BibOr 38, Rom 1983, S. 22–24; E. W. NICHOLSON, Jeremiah (Cap. 1–25), Cambridge 1973, S. 48; J. A. THOMPSON, The Book of Jeremiah. A Commentary. Michigan 1982, S. 48–49 u. a.), jedoch kaum zu recht. Das Verb *nûd* bezeichnet nirgends den Abfall von Jahwe, öfter aber die erzwungene Flucht, gerade auch im Jeremiabuch, vgl. Jer 9, 9; 49, 30; 50, 3. 8. 2 Kön 21, 8 steht *nûd* hif. sogar für die Vertreibung des Volkes aus dem den Vätern gegebenen Land durch Jahwe. Es wird also auch hier die Flucht von Jahwe weg bedeuten, und ist somit als Nachsatz (Apodosis) aufzufassen, vgl. z. B. H. RINGGREN, Art. *nûd* ThWAT V, Sp. 291–293. 292 u. a. — Wie *šûb* hif. nach *šûb* qal in Jer 15, 19 dürfte V. 4, 1a das zweite (*’elaj*) *tāšûb* den Nachsatz (Apodosis) darstellen; das Imperfekt beinhaltet eine modale Konnotation („darfst/kannst/sollst du/wirst du sicher umkehren“). Auch C. von ORELLI, Der Prophet Jeremia, KK, München 1905, S. 28 verweist auf Jer 15, 19 und (31, 18): In Jer 4, 1 ist „das doppelte *šûb* nicht anders zu fassen als 15, 19; 31, 18 . . . Auch bedeutet *nûd* heimatlos sein, aber nicht nachweislich von Gott abschweifen . . .“ Zum Wechsel vom Imperfekt (Präformativkonjugation) in den ersten beiden Bedingungssätzen 4, 1a. b zum Perfekt (Afformativkonjugation) im dritten s. u. Wenn die insgesamt 5 Sätze V. 4, 1–2a eine Reihe von Vordersätzen (Protasis) darstellen würden, würden als verheißende Nachsätze (Apodosis) allein die beiden Sätze von 4, 2b, also eine Verheißung nicht für Israel, sondern für heidnische Nationen übrigbleiben, eine nach der breit entfalteten Umkehr Israels sehr harte, kaum mögliche Folge. Dafür, daß V. 4, 1aß und V. 4, 1bß jeweils als Nachsätze (Apodosis) aufzufassen sind, spricht auch die genaue antithetische Parallelität (zu beachten auch die auffällige Wortstellung in beiden Sätzen: dem vorangestellten und betonten *elaj* „zu mir“ entspricht das vorangestellte *mippānāj* „weg von mir“) der beiden Sätze (s. u. Anm. 8).

⁸ *mippānāj* ist mit den alten Übersetzungen nicht zum Vorausgehenden, sondern als eine Art Casus pendens zum folgenden Verb *tāšûb* ziehen, so auch die „Einheitsübersetzung“. Eine Streichung der Kopula *wē* vor *lo’* (so z. B. B. DUHM, Das Buch Jeremia, KHC XI, 1901, S. 45; P. VOLZ, Der Prophet Jeremia, KAT X, 1928, S. 35 Note y; W. RUDOLPH, Jeremia, HAT I/12, 1968, S. 28 u. a.) ist dabei nicht erforderlich, vgl. GK § 143 d. *mippānāj* hat also in der Apodosis des zweiten Satzes V. 4, 1bß dieselbe betonte Stellung wie *’elaj* in der Apodosis des ersten Satzes V. 4, 1aß, die beiden Apodosis sind antithetisch parallel: „ . . . darfst du zurückkehren zu mir“ — „mußt du nicht flüchten vor mir“. Diese genaue Parallelität bestätigt die Auffassung der beiden Sätze als Apodosis (s. o. Anm. 7).

⁹ Das zweimalige „in ihm“ (*ū*)*bô* wird öfter (vgl. z. B. W. RUDOLPH, Jeremia, s. o. Anm. 8, S. 28; F. NÖTSCHER, Das Buch Jeremia, HSAT VII/2, Bonn 1934, S. 57; A. PENNA, Geremia, SB (F) 1954, S. 56 u. a.) zu „in dir“ geändert, allerdings ohne jeden Anhalt in der Textüberlieferung. Die dritte Person des MT wird gelegentlich als ein mehr oder weniger freies Zitat aus Gen 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14 (DUHM, Jeremia, s. o. Anm. 8, S. 45 meint sogar, es handle sich hier um ein „wörtliches Zitat, bei dem nicht einmal *bô* in *bekā* umgewandelt ist“) angesehen: „in ihm“ bezöge sich dann auf das angesedete Israel V. 4, 1a, nicht anders, als wenn ursprünglich das Suffix der 2. Person zu lesen wäre. Nun ist die 3. Person des MT sicher die Lectio difficilior, also beizubehalten. Jedoch bezieht sich das Suffix nicht auf Israel, sondern auf den in der Schwurformel unmittelbar zuvor genannten Jahwe (so z. B. ORELLI, Jeremia, s. o. Anm. 7, S. 28 f.: „Der zweite Satz erinnert an die patriarchalische Verheißung, ist aber nicht

1. Abgrenzung und Gliederung

Die Verse 3, 21–4, 2 stehen in dem größeren Zusammenhang Jer 3, 6–4, 4, dessen einzelne Abschnitte durch das Thema Umkehr und das Wort *šûb* zusammengehalten werden¹⁰. Dieser Zusammenhang stellt jedoch, wie mit Recht allgemein angenommen wird, keine ursprüngliche literarische Einheit dar, sondern ist eine redaktionelle Komposition¹¹. Da die Redaktoren die einzelnen Elemente nicht völlig ineinander verschmolzen haben, lassen sich noch ursprünglich selbständige Einheiten mehr oder weniger sicher herauslösen. Das gilt insbesondere von 3, 21–4, 2.

In 3, 6–13, 18 ist die Vorstellung der Teilung des einen Volkes in das Nordreich Israel und das Südreich Juda grundlegend. Die Verse 3, 6–11, 12 f. und 3, 18 schließen ein Textstück ein, das ursprünglich vielleicht vorwiegend dem Südreich galt, wahrscheinlicher aber von Anfang an die ideale Gesamtheit des ganzen nachexilischen Israel im Auge hatte¹², wie

wörtliches Zitat; *bô* daher besser auf Gott als auf Israel zu beziehen.“). Ein Rückgriff auf die genannten Genesisstellen (in denen es außerdem um Abraham, nicht um Israel geht), führt in die Irre. Vgl. zu V. 4, 2b BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle* (s. o. Anm. 6), S. 485–486. Daß innerhalb eines Jahwewortes von Jahwe in der 3. Person die Rede ist, spricht nicht gegen die hier vertretene Auffassung: Dieser Wechsel innerhalb der Jahwerede auch Jer 2, 2–3; und innerhalb der Anrede an Jahwe im unmittelbar vorausgehenden Bekenntnis des Volkes begegnet Jahwe nicht nur in der 2. (V. 22b), sondern auch in der 3. Person (VV. 3, 23b. 25a. b). Im Wechsel zur 3. Person V. 4, 2b (statt der zu erwartenden 1. Person „in mir“) schlägt die Pragmatik der ganzen Perikope durch: Die wahren Adressaten der ganzen „prophetischen Liturgie“ sind die Hörer und Leser, und der primäre Sprecher auch der Jahwereden V. 3, 22a; 4, 1–2 innerhalb dieser Liturgie ist deren Verfasser, und dieser kann durchaus auch „aus der Rolle fallen“, indem er von Jahwe in der 3. Person redet.

¹⁰ Jer 3, 1–5 ist zwar auch das Stichwort *šûb* mit dem Folgenden verbunden, thematisiert aber wie das vorausgehende Kapitel die Umkehrunwilligkeit und Umkehrunfähigkeit Israels, schließt also (redaktionell) dieses Kapitel ab, so z. B. DUHM, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 33: „... ist augenscheinlich als Fortsetzung von Cap. 2 gedacht.“ Die Annahme vieler Kommentatoren, 3, (19. 20) 21–4, 2 (3. 4) bilde mit 3, 1–5, etwa als erste Strophe eines mehrstrophigen Gedichtes, eine ursprüngliche Einheit, so z. B. VOLZ, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 34; RUDOLPH, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 29–30; J. BRIGHT, *Jeremiah*, AB 21, New York 1965, S. 25 u. a., ist darum wenig wahrscheinlich, vgl. z. B. CARROLL, *Jeremiah* (s. o. Anm. 4), S. 152; MCKANE, *Jeremiah* (s. o. Anm. 6) S. 82–83 u. a.

¹¹ Die ganze Komposition geht schwerlich auf den Propheten Jeremia zurück. Welche einzelnen Worte von ihm stammen, ist schwer auszumachen, vgl. A. WEISER, *Das Buch Jeremia I*, ATD 20, Göttingen 1965, S. 26 u. a.

¹² WEISER, *Jeremia* (s. o. Anm. 11), S. 31 hält es für möglich, daß VV. 14–17 von Jeremia stammen und glaubt, daß auch in diesen Versen von den Nordstämmen die Rede sei, jedoch kaum zu Recht: Jer 3, 14–17 wird von den meisten in die nachexilische Zeit datiert, so z. B. von MCKANE, *Jeremiah* (s. o. Anm. 6), S. 83: „Verses 6–11 and 14–17 are secondary...“ So auch schon F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia*, KAT III/2, Göttingen 1907, S. 17 u. a.

sie dann in der V. 3, 18 verheißenen Vereinigung von „Haus Juda“ und „Haus Israel“ und in deren gemeinsamen Gang aus dem Land des Nordens „zu dem Land, das ich ihren Vätern zum Erbe gab“, erneuert wird. Dagegen hat in den Versen 3, 21–4, 2 die Vorstellung eines abgetrennten Nordreiches keinen Platz. „Söhne Israels“ V. 3, 21a und „Israel“ V. 3, 23b; 4, 1a meint die ideale Gesamtheit des ganzen Volkes.

Deutlich ist auch, daß die Verse 4, 3–4 nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 4, 1–2 sein können. Angeredet sind hier die „Männer Judas“ V. 3a, „die Männer Judas und die Bewohner Jerusalems“ V. 4a. Auch findet sich in 3, 21–4, 2 (wie schon in 3, 6 ff.) nichts, was dem hier 4, 3–4 gebrauchten Bildwort vom „Neubuch“ V. 3a und von der „Beschneidung des Herzens“ V. 4a entsprechen oder diese Metaphern vorbereiten würde. Auch formal markiert die mit *kî* eingeleitete Botenformel *kî kôh 'amar JHWH* „Ja, so spricht Jahwe ...“ V. 4, 3a einen deutlichen Neueinsatz¹³. Die vorausgehende Einheit endet also mit der theologisch gewaltigen Aussage vom „Sich-segnen“ der heidnischen Nationen „in ihm“.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob die beiden Verse 3, 19–20 ursprünglich mit dem Folgenden zusammengehören. „Haus Israel“ V. 20b kann anderswo wie „Söhne Israels“ V. 3, 21a und wie „Israel“ V. 3, 23b; 4, 1a durchaus gesamtisraelitisch verstanden werden¹⁴. Da jedoch unmittelbar zuvor V. 3, 18 „Haus Israel“ in Unterscheidung vom „Haus Juda“ das

¹³ Vgl. WEISER, *Jeremia* (s. o. Anm. 11), S. 34: „... besondere Mahnung ... hinzugefügt, die durch die neue Einleitung, die besondere Adresse und die Anrede im Plural als ein selbständiger Spruch sich ausweist.“ MCKANE, *Jeremiah* (s. o. Anm. 6), S. 87: „Verses 1–2 should be separated from VV. 3–4 to which are linked in MT by an editorial *kî*.“ Die hebräische Textüberlieferung macht nach V. 4, 2 einen (kleinen: „Setuma“) Einschnitt, nicht jedoch nach V. 4, 4: Sie nimmt also V. 4, 3–4 als Einleitung für die V. 4, 5–8 folgende Ankündigung und ordnet diese Ankündigung eines kommenden Unheils aus dem Norden dem Mahnwort 4, 3–4 als dessen Begründung und Verstärkung unter, vgl. auch RUDOLPH, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 32 (zu 4, 2b): Damit ist „... der Übergang gewonnen zu dem großen Orakel 4, 5 ff.“ Ähnlich BRIGHT, *Jeremiah* (s. o. Anm. 10), S. 25 (zu 4, 3–4): „... a formally separate oracle ... In the present arrangement of the book, this furnishes a transition into the section that follows ...“

¹⁴ So öfter im Ezechielbuch, z. B. Ez 14, 3. 5. 6. 7. 11. Dagegen bezeichnet „Haus Israel“ im Jeremiabuch überwiegend das Nordreich, so z. B. Jer 3, 18; 5, 11; 5, 15(?); 9, 26(?); 11, 10; 11, 17; 13, 11; 31, 27. 31. 33; 33, 14; 48, 13. In 2, 4. 26; 10, 1; 18, 6(?); 23, 8; 33, 17 wird „Haus Israel“ gesamtisraelitisch zu verstehen sein. Dabei soll selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden, daß das ideale Gesamtisrael faktisch identisch ist mit dem, was an „Israel“ noch vorhanden ist, etwa mit Juda oder mit nachexilischen Judäern, vgl. z. B. MCKANE, *Jeremiah* (s. o. Anm. 6), S. 83: „... addressed to Judah in so far as Judah is the Israel of the present with whom the prophet is concerned.“; RUDOLPH, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 29 f. u. a.

Nordreich meint, dürfte auch V. 3, 19–20 eher an das Nordreich gedacht sein. Jedenfalls ist durch die Gottesspruchformel *ne'um JHWH* „Spruch Jahwes“ am Ende von V. 20 ein gewisser Abschluß markiert¹⁵. V. 21 beginnt mit einem gewissen syntaktisch-stilistischen Neueinsatz: „Eine Stimme . . .“ und baut zugleich eine neue imaginäre Szenerie auf: „... über kahle Hänge hin . . .“ Der Markierung eines Abschlusses V. 20a entspricht somit ein gewisser Neueinsatz V. 21a. Man wird also die beiden Verse 3, 19–20 für die Auslegung von 3, 21–4, 2 außer acht lassen dürfen: Der merkwürdige V. 21, selbst nicht Teil der liturgischen Wechselrede, leitet diese ein. Auf die Einladung Jahwes an die „abgekehrten Söhne“ V. 22a antworten diese, indem sie zu Jahwe kommen und ihr Sündenbekenntnis sprechen VV. 22b–25. Kein Zweifel, daß V. 22a und VV. 22b–25 eine ursprüngliche Einheit bilden¹⁶. Das Sündenbekenntnis Israels wird also durch das Jahwewort V. 22a hervorgerufen. Es ist darum schwer vorstellbar, daß dieses Bekenntnis ohne Reaktion Jahwes bleibt, daß also die Einheit je mit V. 25 geschlossen hätte: Das durch Jahwes Wort veranlaßte Sündenbekenntnis läßt eine Antwort Jahwes erwarten. Diese findet sich V. 4, 1–2. Allerdings erteilt hier Jahwe nicht eine Art Absolution, so daß die Bewegung, die von ihm V. 22a in Gang gesetzt wurde, in V. 4, 1–2 zu ihrem endgültigen Ziel käme, Israels Rückkehr zu Jahwe also auf der Ebene der „nacherzählten“ Liturgie vollendet und abgeschlossen würde. Vielmehr steht sie V. 4, 1–2 trotz VV. 22b–25 immer noch bevor. Jahwe sagt in VV. 4, 1–2, was geschieht, wenn Israel zu ihm zurückkehren will: „Wenn du umkehrst, Israel . . .“, und nennt die Folgen dieser Rückkehr.

Dies erklärt sich aus der Absicht, die der Prophet mit der Nachzeichnung eines liturgischen Bußritus bei seinen Hörern und Lesern verfolgt: Weder protokolliert er eine Bußfeier, die bereits stattgefunden hätte, noch schreibt er eine Art Rollenbuch für einen noch bevorstehenden rituellen Ablauf, sondern er will die „abgekehrten Söhne“ dazu bewegen, daß sie den im nachgezeichneten Bußritus bereiteten Weg der Umkehr und Rückkehr im Ernst ihres Daseins selbst gehen. Es nimmt daher nicht wunder, daß der

¹⁵ Dieselbe Formel in der Stellung innerhalb des Satzes und darum nicht als Markierung eines Abschnittes, sondern zur betonenden Hervorhebung z. B. V. 4, 1a; ebenso Jer 3, 12a. b. 14a. 16a u. ö.

¹⁶ Unbeschadet der Möglichkeit, daß innerhalb von VV. 22b–25 einzelne Ausdrücke sekundär eingefügt worden sein können, so z. B. V. 22b: „Nicht gehört haben wir auf die Stimme Jahwes, unseres Gottes.“ Auch „ihre Schafe und Rinder, ihre Söhne und ihre Töchter“ V. 24b könnte sekundär aus Jer 5, 17 eingetragen sein, vgl. RUDOLPH, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 28 u. a. Vielleicht sind auch die oben Anm. 5; Anm. 6 besprochenen Schwierigkeiten des Textes auf sekundäre Eingriffe in den Text zurückzuführen. Weil für das Gesamtverständnis des Ganzen unerheblich, kann dies alles jedoch hier außer acht bleiben.

Prophet auch nach den Worten der Buße VV. 22b–25 noch einmal Jahwe zur noch ausstehenden Rückkehr dadurch einladen läßt, daß er ihn die großen Folgen der Umkehr beschreiben läßt. Die Fortsetzung, die VV. 22–25 verlangen, findet sich also in V. 4, 1–2¹⁷.

In V. 21 spricht weder Jahwe noch Israel. Der Sprecher dieser Situationsangabe — man mag ihn mit dem Propheten gleichsetzen, jedoch tut dies nicht viel zur Sache — steht außerhalb des Bußvorgangs, der sich zwischen Jahwe und Israel abspielt. Wie der Chor in der antiken Tragödie nicht selbst auf der Bühne agiert, sondern die Hintergründe und Zusammenhänge des Geschehens, die die *personae dramatis* selbst noch nicht kennen oder noch nicht aussprechen, für die Zuschauer aufdeckt, so weist der Sprecher von V. 21 auf Hintergründe hin, auf denen sich Umkehr und Vergebung abspielen. Hier spricht nicht innerhalb der Bußliturgie Jahwe zu Israel oder Israel zu Jahwe, sondern ein Dritter spricht direkt für die Hörer und Leser des ganzen Textes. V. 21 läßt sich aus der pragmatischen Absicht des Textes verstehen: Er will den Hörern und Lesern das rechte Verständnis des Folgenden ermöglichen und ihnen seinen rechten Gebrauch nahelegen. V. 21, der nicht mit dem Vorausgehenden zusammenzunehmen ist, leitet VV. 3, 22–4, 2 ein.

2. Die Rückseite von Sünde V. 21

Im Sündenbekenntnis VV. 22b–25 sagen sich die „abgekehrten Söhne“ (V. 22a), die „Söhne Israels“ (V. 21a) los von den „Höhen“ und „Bergen“ und von dem, was auf den Höhen und Bergen geschah. Es war der „Schandgott“, *habbošaet*, der hier verehrt wurde (v. 24a), und was sich da abspielte, war „nur Toben“ (V. 23a).

Über diese „Höhen“ samt ihren kultischen Einrichtungen und Bräuchen weiß man einigermaßen Bescheid. Es handelt sich meist um natürliche Erhebungen in der Umgebung einer Stadt oder eines Dorfes, zum Teil auch

¹⁷ Vgl. z. B. MCKANE, Jeremiah (s. o. Anm. 6), S. 82 (zum Wechsel der Sprecher): „... we have to resolve this into an inner, complex prophetic prognostication“, im Anschluß an RUDOLPH, Jeremia (s. o. Anm. 8), S. 30: „Die Situation von Jer 3, 21 ff. ist also noch nicht verwirklicht, sondern prophetisch erschaut.“ In 4, 1–2 ist „Israel“ als Maskulinum konstruiert, anders als in 3, 6–18 (und wohl auch 3, 19–20), auch dies ein Hinweis, daß 4, 1–2 und damit auch 3, 21–25 mit dem Vorangehenden nicht ursprünglich zusammengehören. Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß sich der Verfasser von 4, 1–2 an Jer 15, 19a anlehnt und die dort dem Propheten geltende Zusage teils in wörtlicher Übernahme, teils in alliterativer Transformation auf Israel überträgt: 15, 19: *’im tāsūb wa’āšibekā* — 4, 1: *’im tāsūb ... ’elaj tāsūb*; 15, 19: *l’pānaj ta^{ca}mod* — 4, 2: *mippānaj w’elo’ tātūd*. Dann wäre in 4, 1 auch die Konstruktion in der 2. Person Maskulinum von 15, 19 her verständlich.

um künstliche mehr oder weniger große Aufschüttungen aus Steinen, zu denen treppenartige Zugänge hinaufführten. Eine solche Kulthöhe *bāmāh* konnte auch gelegentlich innerhalb des Wohnbereichs der Stadt liegen. Auch konnte ein natürlicher Hügel durch die künstlich geschaffene Überhöhung gekrönt sein. Zu solchen Höhen gehörten außer Altar und Räucherständer vor allem zwei Dinge: eine aufgerichtete Steinsäule, eine Massebe, sowie ein hölzerner Pfahl oder auch ein grünender Baum, eine Aschera, also „Holz und Stein“, wie es gelegentlich abwertend ausgedrückt wird (vgl. Jer 2, 27; Ez 20, 32; Dtr 4, 28; 28, 36; 29, 16; 2 Kön 19, 18 = Jes 37, 19)¹⁸. Die aufgerichtete steinerne Massebe stand dabei für die männliche Gottheit, der hölzerne Pfahl für dessen göttliche Gefährtin. Die Kultteilnehmer konnten dieser Zweieinheit zurufen: „Mein Vater bist du . . . geboren hast du mich!“ (Jer 2, 27). Außer durch Opfer und Räuchergaben war der Kult auf diesen Höhen vor allem durch ekstatisch-rauschhafte Anteilnahme am göttlich-naturhaften Zeugungsvorgang gekennzeichnet. Die Propheten, insbesondere auch Jeremia, sprechen von „Hurerei“ und „Ehebruch“. Damit bezeichnen sie sowohl metaphorisch den Abfall von Jahwe zu den Naturgöttern Kanaans, als auch sehr hart und direkt das reale Treiben auf den Höhen: „Auf jeder hohen Höhe und unter jedem grünen Baum“ hat sich Israel wie eine Dirne „hingelegt“ (Jer 2, 20). Die „Abkehr“, wie Israel mit einer Art Über- und Zunamen benannt wird, ist „eine Berggängerin“¹⁹, hin über jeden hohen Berg und zum Platz unter jedem grünen Baum: Da treibt sie's als Dirne!“ (Jer 3, 6). Diese ihre „Wege“ bietet sie bereitwillig an „den Fremden- unter jedem grünen Baum“ (Jer 3, 13)²⁰. Es mag wohl so gewesen sein, daß die Gottheiten, die auf den Höhen verehrt wurden, auch mit dem Namen Jahwe benannt wurden. Kein Zweifel aber, daß das Alte Testament diesen „Gottesdienst“ auf den Höhen, in denen der Mensch in rauschhaften Exzessen seine Grenzen zu sprengen und sich in das göttliche Lebensgeschehen der großen Natur einzuschwingen versuchte, als Abfall von Jahwe, als Götzendienst verurteilt.

¹⁸ Der Ausdruck „Holz und Stein“ verliert vor allem im Dtn den präzisen Bezug zu den beiden Kultgegenständen der Höhen und wird zur allgemeinen Bezeichnung für fremde Götter, vgl. W. ZIMMERLI, Ezechiel I, BK XIII/1, Neukirchen-Fluyn 1969, S. 453 (zu Ez 20, 32).

¹⁹ Diese Übersetzung versucht, das Partizip des beschreibenden Nominalsatzes *holekäh bi'* unter Beiziehung seiner präpositionalen Umstandsbestimmung *ʿal kol har gāboʾāh* genauer wiederzugeben als die weithin übliche mit erzählendem finitem Verb. z. B. EÜ: „Sie begab sich auf jeden hohen Berg . . .“

²⁰ Ähnlich auch Hos 1, 2; 3, 1; Ez 16; Ez 23 u. ö. Zu den Höhenheiligtümern K. D. SCHUNK, Art. *bāmāh*, ThWAT I, Sp. 662–667. Vgl. auch 2 Chr 31, 1; 2 Kön 17, 9–11 u. a.

Von diesen Höhen und vom Treiben auf diesen Höhen spricht die Stimme, die V. 21 die folgende Bußliturgie einleitet und sie für die Hörer und Leser so aufschließen will, daß sie diese recht verstehen und recht gebrauchen können. Aber wie anders stellt sich hier dar, was auf den Höhen zu sehen und zu hören ist! Aus den „hohen Höhen“ mit Massebe und Aschera sind für den wissenden Kommentator von V. 21 „kahle Hänge“ geworden; das im Kult ergriffene strotzende grünende Leben nennt er „Kahlheit.“²¹ Das sehr reale „Toben“ der versammelten Menge (*hāmôn* V. 3, 23a) wird in seinen Ohren zum „Weinen, Flehen der Söhne Israels“! Weinen *beki* ist nun gewiß die elementare Äußerung menschlichen Schmerzes, die überall und vor jedermanns Ohren geschehen kann. Im Alten Testament ist Weinen jedoch vor allem jener Gestus, mit dem der Mensch sein Elend und seine Not vor Gott laut werden läßt, damit Gott dies höre²². Diese Bedeutung liegt offen zu Tage bei dem zweiten hier verwendeten Wort, bei *taḥānūnīm*, „Flehen“. Immer meint es das flehentliche Bitten, selten an Menschen, meist an Gott gerichtet. In den Psalmen begegnet dieses Wort wie hier verbunden mit *qōl* „Stimme“²³. Daß es dieses „Weinen, Flehen der Söhne Israels“ gibt, daß diese „Stimme über kahle Hänge hin“

²¹ Die Bedeutung von *šepājīm*, im AT nur 8mal im Plural belegt, ist umstritten. Sicher ist die Grundbedeutung der Wurzel „kahle Stelle“ vor allem in der Landschaft (vgl. Jes 13, 2 Partizip nif. vom Verb *šph ʿal har nišpaeh* „auf einem kahlen Berg“), Vor allem wegen Jes 49, 9, wo „Wege“ als Parallelbegriff begegnet, wollen manche *šepājīm* als „Piste“, „kahle Bahnen, die sich durch den Verkehr der Karawanen von selbst bilden“ verstehen (KBL² s. v.) so z. B. W. L. HOLLADAY, Jeremiah 1, Philadelphia 1986, S. 123. Jedoch liest 1 Q Jes^a hier *hārīm* „Berge“ statt „Wege“; vor allem aber steht Jes 41, 18 in einer Art Merismus *šepājīm* parallel zu *beqāʾōt* „Talebenen“, so daß sich die allgemeine Grundbedeutung „Kahlheit Jer 3, 21 sehr wohl auf die „Höhen“ beziehen läßt. So die meisten Kommentatoren. Vgl. auch ZORELL, Lexicon; GB s. v. Der Plural dürfte als „Intensivplural“ aufzufassen sein, vgl. GK § 124, vor allem Buchstabe e: er drückt „... eine Intensivierung des Stammbegriffs ...“ aus.

²² Vgl. z. B. Ps 6, 9: „Weichet von mir, ihr Übeltäter, denn Jahwe hat die Stimme meines Weinens gehört.“ Jes 65, 19: Im neugeschaffenen Jerusalem „wird man nicht hören Stimme des Weinens und Stimme des Hilferufs“. Vgl. auch Dtn 1, 45; 2 Kön 20, 3 = Jes 38, 3; 2 Kön 22, 19 = 2 Chr 34, 27; Tob 3, 1 u. ö.

²³ So z. B. Ps 28, 2. 6: „Höre die Stimme meines Flehens ... Gepriesen sei Jahwe, der gehört hat die Stimme meines Flehens.“ Vgl. auch Ps 31, 23; 86, 6; 116, 1; 130, 2; 140, 7. Vgl. hierzu auch D. N. FREEDMAN / J. LUNDBLOM / H. J. FABRY, Art. *hnn* etc., ThWAT III, Sp 23–40. 27: „*taḥānūn* tritt nur als Abstrakt-Pl.(ural) auf und bedeutet ‚Flehen um Gnade‘ oder ‚Bitttruf‘.“ HOLLADAY, Jeremiah (s. o. Anm. 6), S. 123 will *be nē jisraʾel* als Genitivus objectivus verstehen („Weinen, Flehen über die Söhne Israels“). Er verweist auf Jer 9, 9 und glaubt, es würde gesagt, Jahwe weine über sein Volk. Diese Auffassung scheitert wohl an der Bedeutung von *taḥānūnīm*, das nicht nur einen Traueritus meint, sondern das Hilfeflehen, das sich notwendig an jemanden richtet.

ertönen muß, wird damit begründet²⁴, daß die Israeliten „ihren Weg krumm gemacht“ und „Jahwe, ihren Gott vergessen“ haben (V. 21b). Die Gottvergessenheit und die damit verbundenen krummen Wege bedingen und verursachen somit den Ruf um Hilfe, als der jenes „Toben“ auf den Höhen hier gedeutet wird.

Bevor also das göttlich-menschliche Wechselgespräch einer Bußliturgie den Hörern und Lesern vorgesprochen wird, wird ihnen eine unerhörte Deutung ihres Abfalls, ihrer „Sünde“ also, gegeben: Jahwe, ihren Gott haben sie vergessen, er ist ihnen aus den Augen und aus dem Sinn gekommen; seinen Weg haben sie verloren, und der eigene ist „krumm“ und verkehrt, ohne Richtung und ohne Ziel. Daraus entspringt ihr Bemühen, mit bereitliegenden heidnischen Mitteln ihr leeres Dasein zu füllen. Nicht, daß nun dieser Abfall zu den Höhenkulturen irgendwie gebilligt würde. Aber in diesem „Toben“ vernimmt die deutende Stimme von V. 21 einen Hilferuf aus einer Not, der — wenn auch für sich selbst unklar und sich selbst gleichsam entfremdet — sich auf Jahwe richten möchte. Bevor den Hörern und Lesern der Weg der Umkehr eröffnet wird, wird ihnen ihre Abkehr von Gott, ihr Versuch, den Lebenshunger heidnisch und gottlos zu stillen, als ein geheimer Ruf nach Gottes Erbarmen erklärt²⁵.

3. Jahwes Stellung zu Israels Abfall V. 22a

Die vorgezeichnete Bußliturgie bietet nicht nur Worte, die Israel übernehmen und zu Jahwe sprechen soll. Sie beginnt vielmehr mit einem Jahwe-wort, das dem Sündenbekenntnis vorangeht und sich an Israel richtet. Im Ablauf des Bußgeschehens hat also nicht Israel das erste Wort, sondern Jahwe. Von ihm geht die Initiative aus, und nicht von Israel, das etwa aufgrund einer tieferen Selbsterkenntnis sich zur Umkehr entschließen würde. Und dieses eröffnende Wort Jahwes ist nicht etwa eine Schelte oder lediglich ein distanziert formulierter Befehl. Auch das sündige Israel redet er an als seine „Söhne“, gewiß als „abgekehrte Söhne“, aber eben doch als Söhne. Vor allem aber begründet er die Aufforderung zur Umkehr mit

²⁴ *ki* wird hier gelegentlich mit „daß“ wiedergegeben, so z. B. RUDOLPH, Jeremia (s. o. Anm. 8), DUHM, Jeremia (s. o. Anm. 8), S. 42 u. a. Somit wäre in V. 21b der Inhalt der „Stimme“ angegeben, also eine Art Schuldbekenntnis. Nun paßt zu „Weinen, Flehen“ weniger die Offenlegung der Schuld, als eher der Ruf um Hilfe. Jedenfalls ist die vorwegnehmende Verdoppelung des Sündenbekenntnisses VV. 22b–25, und dies vor der Aufforderung Jahwes zur Umkehr V. 22a, kaum möglich. *ki* ist hier als begründendes „denn“ aufzufassen. So die meisten Kommentare und Übersetzungen.

²⁵ Vgl. RUDOLPH, Jeremia (s. o. Anm. 8), S. 30 f.: „Hinter all dem wüsten Treiben und ‚Lärmen‘ spürt der Prophet die Sehnsucht nach etwas Besserem, nach dem wahren Gott.“ Im Anschluß an DUHM, Jeremia (s. o. Anm. 8), S. 42–43.

einer Verheißung. Jahwe also setzt den Vorgang der Buße in Gang, und diese Eröffnung ist nicht Urteil und Verurteilung, ist nicht Aufdeckung der Schuld und Anklage, sondern ist Zusage und Ermunterung, ist „Evangelium“ für die „abgekehrten Söhne“: „Kehrt um, abgekehrte Söhne, ich heile eure Abkehr.“

Daß Gott „heilt“ und gesund macht, was krank ist, wird bisweilen im Alten Testament im wortwörtlichen Sinn verstanden²⁶. Öfter jedoch ist die Krankheit, die Jahwe heilt, Sünde und Auswirkung von Sünde auf das Dasein des einzelnen²⁷ oder ganz Israels. Wenn davon gesprochen wird, daß Jahwe „heilt“, wird oft auf die Zerschlagung des Volkes durch das Exil zurück- und auf seine endgültige Wiederherstellung vorausgeblickt²⁸. Gelegentlich findet sich neben dem Wort „heilen“ auch das Wort „abkehren“ und „umkehren“²⁹. In der Heilsverheißung, mit der das Hoseabuch schließt, finden sich direkte Anklänge an Jer 3, 22. Hier heißt es: „Kehre um, Israel zu Jahwe, deinem Gott . . . Ich heile ihre Abkehr, liebe sie aus freien Stücken . . .“³⁰ Im Jahwewort V. 22a wird also der Abfall Israels zu den Kultan auf den Höhen in seiner Wahrheit offenbar: Er brachte nicht das erwartete volle und geglückte Leben, sondern machte Israel krank, ja,

²⁶ Vgl. z. B. Num 12, 13; 2 Kön 20, 5. 8.

²⁷ Vgl. z. B. Ps 41, 5: „Jahwe, sei mir gnädig, heile mein Leben, denn ich habe gegen dich gefehlt.“ Vgl. auch Ps 103, 3 u. ö.

²⁸ Vgl. z. B. Jes 30, 26–27: „An jenem Tag wird Jahwe den Bruch seines Volkes verbinden und die ihm geschlagene Wunde heilen.“ Der Vorstellung von der Heilung des Volkes durch Jahwe liegt in diesem Zusammenhang jene Sicht der Geschichte Israels mit Jahwe zugrunde, die die ganze Zeit bis zur Katastrophe des Babylonischen Exils als Fehlschlag beurteilt und die auf eine „neue“ Epoche — für manche biblischen Äußerungen wird man sagen müssen: auf einen neuen „Äon“ — im Verhältnis Jahwes zu seinem Volk und damit zu den Völkern der Welt vorausblickt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Erwähnung der „Väter“ im Sündenbekenntnis Israels V. 24. 25, s. u.

²⁹ Vgl. z. B. Jes 57, 17–18: „Und er ging, abgekehrt, auf dem Weg seines Herzens, ich sah seine Wege. Nun will ich ihn heilen, will ihm Ruhe geben, will ihm mit Tröstung vergelten.“ Vgl. auch Jes 6, 10, wo Umkehr und Heilung aufeinander bezogen sind.

³⁰ H. W. WOLFF, Dodekapropheten 1, Hosea, BK XIV/1, S. 302 geht von der hoseanischen Verfasserschaft für Hos 14, 2–9 aus und nimmt an, daß Jer 3, 22 von Hos 14, 5 abhängig sei. Hos 14, 2–9 dürfte jedoch kaum von Hosea stammen (vgl. J. JEREMIAS, Der Prophet Hosea, ATD 24/1, 1983, S. 168–170), so daß auch eine Abhängigkeit des Hoseatextes von Jer 3, 22 möglich ist, so z. B. C. LEVIN, Die Verheißung des Neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt. FRLANT 137, Göttingen 1985, S. 185, Anm. 126. Eine ähnliche Formulierung mit einem ähnlichen Wortspiel findet sich auch Jer 31, 21b. 22: „Kehre um, Jungfrau Israel, kehre um in diese deine Städte! Wie lange zauderst du, abgekehrte Tochter? . . .“ Dem geht Jer 31, 15 eine Formulierung voraus, die deutlich an Jer 3, 21 erinnert: „Eine Stimme — in Rama hört man sie: Klage, Weinen voller Bitternis . . .“ Ein Zusammenhang zwischen dieser Stelle und Jer 3, 21 ff. ist sehr wahrscheinlich. LEVIN, Verheißung (s. o.), S. 186 nimmt an, daß Jer 31 von Jer 3 abhängig ist („ . . . in Anlehnung an 3, 22b–25 entstanden . . .“).

ist selbst Ursache und Symptom der Krankheit seines Daseins. Jahwe ruft Israel zur Umkehr, weil er sein Volk „heilen“, weil er Israels „Arzt“ sein will. Die Umkehr geschieht um des neuen heilen Daseins willen. V. 22a legt den Hauptakzent nicht auf die Aufforderung zur Umkehr, die dann mit der Aussicht auf Heilung begründet würde, sondern auf die Verheißung der Heilung, die durch die Umkehr ermöglicht werden soll. Dieses Jahwewort V. 22a ist also nicht ein begründetes Mahnwort, sondern eine bedingte Verheißung. Dabei ist nicht zu übersehen, daß zwar von den „abgekehrten Söhnen“ jeder für sich den Ruf zur Umkehr hören wird. Aber Jahwe spricht seine Söhne insgesamt als Gemeinschaft an: Die von ihm gewollte und verheißene Heilung soll dem einzelnen zuteil werden, aber diesem als Glied der Gemeinschaft des Volkes. Die „Gesundheit“, die er in der „Heilung“ von Sünde und Abfall wieder geben will, ist damit eine „Gesundheit“ Israels im ganzen, ist wie so oft, wenn im Alten Testament von Jahwes „Heilen“ die Rede ist, eine Wiederherstellung seines Volkes für eine neue Zukunft inmitten der Nationen der Welt. Umkehrruf Jahwes und Heilung seines Volkes, so kann man auch sagen, ist ein Teil der „Weltpolitik“ Jahwes. Dies wird noch deutlicher in dem Jahwewort, mit dem die Perikope schließt, in V. 4, 1—2 (s. u.).

4. Israels Erkenntnis der Sünde VV. 22b—25

In ihrem Schuldbekenntnis, mit dem die „abgekehrten Söhne“ zu Jahwe kommen, sagen sie nicht nur, daß sie selbst sich gegen Jahwe verfehlt haben, sondern auch, daß dies ihre „Väter“ getan haben: „Denn gegen Jahwe, unseren Gott, haben wir verfehlt, wir und unsere Väter, von unserer Jugend an bis auf diesen Tag“ (V. 25a). Gelegentlich ist, wenn im Jeremia-buch von „Vätern“ die Rede ist, nur an die den Söhnen unmittelbar vorangehende Generation gedacht³¹. Hier jedoch stehen die „Väter“ für alle vergangenen Generationen, und in diesem Sündenbekenntnis schließt Israel seine ganze bisherige Geschichte in eine einzige Sünden- und Sündergeschichte zusammen. Jedoch erwähnen die „Söhne“ ihre „Väter“ nicht deswegen, weil sie die Schuld der Väter oder gar nur deren böse Folgen als eine Art Erbe übernommen hätten, oder gar deswegen, weil sie sich selbst mit dem Hinweis auf die Sünde der Väter entschuldigen wollten³². Sie beschwören die Väter und deren Schuld deswegen herauf, weil sie und ihre Väter, weil ihre Väter und sie sich in gleicher Weise gegen Jahwe vergangen

³¹ So z. B. Jer 6, 21; 7, 18.

³² Allerdings findet sich auch dies im Alten Testament, vgl. das Sprichwort „Die Väter essen Hürle, und die Zähne der Söhne werden stumpf!“ Ez 18, 4; Jer 31, 29; vgl. auch Kgl 5, 7.

haben. Hier wird also nicht die Schuld einer Generation nach Art einer Kollektivhaftung auf eine andere übergewälzt, sondern die *activa participatio*, die eigene aktive Mittäterschaft an der die Geschichte umfassenden und durchwaltenden Sündentat vereint alle Generationen und bindet die „Söhne“ mit den „Vätern“ zusammen³³. Eine ähnlich vereinheitlichende Sicht der Geschichte Israels, der „Väter“ und der „Söhne“, findet sich nun noch öfter im Jeremiabuch, aber auch bei Ezechiel und in anderen exilisch-nachexilischen Texten, vor allem auch in einigen nachexilischen Bußgebeten, in denen wie in Jer 3, 21–4, 2 an die Väter im Zusammenhang des Sündenbekenntnisses der jeweiligen Generation erinnert wird.

Die klagende Erinnerung an die verfehlte Geschichte Israels Jer 2, 4–13 beginnt mit der Feststellung, daß die „Väter“ sich von Jahwe entfernt haben (V. 5) und endet mit der Ansage, daß Jahwe mit der gegenwärtigen Generation und noch „mit den Söhnen eurer Söhne“ seinen Rechtsstreit austragen wird (V. 9). Jer 16, 10–13 beantwortet Jahwe die Frage nach „Schuld und Verfehlung“ der gegenwärtigen Generation (V. 10) zunächst mit der Erinnerung daran, daß „eure Väter mich verlassen“ haben (V. 11), um dann erst damit fortzufahren, daß die, die jetzt nach ihrer Schuld fragen, es ärger getrieben haben als ihre Väter (V. 12). Jer 44 wird davon erzählt, daß die Judäer, die nach der Zerstörung Jerusalems und nach der Ermordung des von den Babyloniern eingesetzten Statthalters Gedalja nach Ägypten geflohen waren, dort anderen Göttern opferten, und daß Jeremia vergeblich versuchte, sie davon abzuhalten. Sie wollten in Ägypten weiterhin tun, „was wir und unsere Väter . . . in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems“ getan haben (V. 17). Der Prophet antwortet, daß Jahwe gerade dieser Taten gedenkt, „der Opfer, die ihr in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems dargebracht habt, ihr und eure Väter . . .“ (V. 21) und begründet damit die Verwüstung und den Verlust des Landes. In Jer 14, 19–22 wird ein (allerdings zurückgewiesenes) Bußgebet Israels zitiert, in dem sich die gegenwärtige Generation mit den Vätern in einer einzigen Sündengeschichte vereint weiß: „Wir erkennen, Jahwe, unsere Frevel, die Schuld unserer Väter: Ja, gegen dich haben wir gefehlt!“ (V. 20)³⁴.

³³ Es ist wahrscheinlich, daß der Ausdruck *minnecûrênû* „von unserer Jugend an“ V. 24. 25 nicht nur die Lebenszeit der gegenwärtigen Generation, sondern ähnlich wie „unsere Väter“ die ganze Zeit der Geschichte Israels im Auge hat, so z. B. THOMPSON, Jeremiah (s. o. Anm. 7), S. 210: „... that is, as far back as the days of Exodus...“ Ähnlich DUHM, Jeremiah (s. o. Anm. 8), S. 45; MCKANE, Jeremiah (s. o. Anm. 6), S. 81; CARROLL, Jeremiah (s. o. Anm. 8), S. 155 u. a.

³⁴ Vgl. im Jeremiabuch noch Jer 7, 25 f.; 9, 16; 11, 7 f.; 23, 27; 34, 13–16; 44, 9. DUHM stellt in diesem Zusammenhang für die nachexilischen Bußgebete Esr 9 und Dan 9 fest:

Nach Ez 20 muß der Prophet den verbannten „Ältesten Israels“ in Babylon „die Greuel ihrer Väter kundtun“ (V. 4). Er erzählt dann die Geschichte Israels als eine einzige Geschichte des Abfalls, während der in der Abfolge der Generationen jede für sich neu eingetreten ist in die Sündennachfolge der vorangehenden. In diesem Gang durch die Geschichte kommt Ezechiel schließlich zur gegenwärtigen angeredeten Generation und muß ihnen sagen: „Durch den Weg eurer Väter macht nun ihr euch unrein, hinter ihren Scheusalen hurt nun ihr her . . .“ (V. 30). Auch Ezechiel ist gesandt „zum Volk von Abtrünnigen, die von mir abtrünnig geworden sind, sie und ihre Väter . . . bis zu diesem Tag“ (Ez 2, 3)³⁵. Diese einheitliche Sicht der ganzen zurückliegenden Geschichte Israels liegt auch den großen nachexilischen Bußgebeten Esr 9; Neh 9; Dan 9 zugrunde. „Seit den Tagen unserer Väter“, so bekennt Esra, sind wir in großer Schuld bis auf diesen Tag . . .“ (Esr 9, 7). In einem großen Bußgottesdienst „versammelten sich die Söhne Israels . . . Sie stellten sich hin und bekannten sich zu den Verfehlungen und zu den Freveln ihrer Väter“ (Neh 9, 1 f.)³⁶. Daniel wendet sich mit „Bitten und Flehen“ *lepillāh wetah'anūnim* (vgl. Jer 3, 21) an Gott, den Herrn (Dan 9, 3) und bekennt: „Jahwe, uns gehört die Schande des Angesichts, unseren Königen, unseren Fürsten und unseren Vätern, die gegen dich gefehlt haben“ (Dan 9, 8).

Auffällig ist in diesem Zusammenhang noch folgendes: Wo in der Weise von der Schuld Israels die Rede ist, daß alle Generationen Israels bis auf die gegenwärtige, also „sie und ihre Väter“ sich jeweils in dieselbe Sündengeschichte eingereiht sehen, wird Schuld und Sünde nahezu ausschließlich als Sünde gegen Gott gesehen: Jahwe verlassen, ihn vergessen, nicht auf seine Stimme hören, von ihm abtrünnig werden, kurz: „sich verfehlen gegen Jahwe“ ist der Kern allen Schuldigwerdens³⁷ Israels, und der Kern aller Umkehr und aller Buße ist die Rückkehr zu Jahwe.

Diese Theologie von Sünde und Bekehrung setzt jene Konzentration des ganzen Willens Jahwes und all seiner einzelnen „Worte“ und Gebote

„Charakteristisch ist für diese, daß die Väter in die Selbstanklage mit einbezogen werden. Das begreift man ja für die nachexilische Zeit, wo alle Leiden der Gegenwart nur eine Folgeerscheinung jener großen Schuld sind, durch die das Volk zertrümmert wurde . . .“ DUHM hält darum Jer 3, 21 f. für nachexilisch, wohl mit Recht (DUHM, Jeremia, s. o. Anm. 8, S. 45).

³⁵ Vgl. auch den sicher nicht von Amos stammenden, wohl nachexilischen Vers Am 2, 4b: „Ihre Truggötter haben sie beirrt, hinter denen ihre Väter hergingen.“ Vgl. auch Mal 3, 6 f.: „Denn ich Jahwe, bin kein anderer geworden — und ihr, ihr Söhne Jakobs, ihr habt ebenso kein Ende gemacht: seit den Tagen eurer Väter seid ihr abgebogen von meinen Satzungen . . .“ — Ps 78, 57: „Sie fielen ab und wurden abtrünnig wie ihre Väter . . .“ — Ps 106, 6: „Wir haben gefehlt zusammen mit unseren Vätern . . .“

³⁶ Vgl. in diesem Kapitel noch die VV. Neh 9, 16–18. 26. 29. 30. 34.

³⁷ Vgl. Ps 51, 6: *leka lebadde ka hātā'ti* „Gegen dich allein ist's, daß ich gefehlt habe.“

auf das erste Gebot, genauer auf das Hauptgebot voraus, wie sie im Dtn und seiner Theologie erfolgte: Daß Jahwe Israels Gott ist, Jahwe allein, und daß Israel ihn lieben soll aus ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller Kraft (Dtn 6, 4 f.) ist Überschrift und Zusammenfassung alles dessen, was Jahwe geboten hat, alles dessen, was Israel tun soll. Und Sünde, in welchem Bereich des Daseins Israels sie immer realisiert werden mag, ist immer ein sich Verfehlen gegen Jahwe, ein Verfehlen des Gottesverhältnisses, in das Israel eingesetzt wurde³⁸. Entsprechend ist dann Umkehr und Buße in Jer 3, 21—4, 2 vor allem Rückkehr zu Jahwe. Wie die „Söhne Israels“ bekennen, daß sie wie ihre Väter gegen Jahwe gefehlt haben (V. 25), so bekennen sie neu: „Wahrhaftig, in Jahwe, unserem Gott“, und in ihm allein, „ist unser Heil!“ (V. 23b), und so kehren sie bekennend zu Jahwe zurück, der allein der Gott Israels ist: „Sieh, da sind wir, wir kommen zu dir, denn du, Jahwe bist unser Gott!“ (V. 22b). Umkehr und Buße geschieht hier nicht so sehr auf dem Gebiet des Verhaltens anderen Menschen gegenüber, auf dem Gebiet der „Moral“, sondern vielmehr auf dem Gebiet des Glaubens an Gott.

Die Theologie, die in Jer 3, 21—4, 2 zur Sprache kommt, sieht also die Sünde des einzelnen und die Sünde der angesprochenen Generation der Hörer und Leser als Teil einer langen Geschichte der Verweigerung und des Abfalls von Jahwe, als Teil der ganzen alttestamentlichen „Kirchen“-Geschichte. Sünde des einzelnen ist damit nichts Privates, das nur sein eigenes und persönliches Gottesverhältnis berühren würde, sondern bestimmt, soviel an ihm liegt, die Situation des ganzen Volkes, wird also hier gesehen in ihrer Bedeutung für Israel insgesamt: „Denn gut' und böse Taten gehören einem Mann allein erst auf der drüßern Todesseite.“³⁹ Sie sieht ferner in jeder Sünde, auf welchem Gebiet sie auch realisiert sein mag, vor allem eine Sünde gegen Gott, ein Verleugnen und Vergessen seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit. Und die Umkehr, zu der hier die Hörer und Leser bewegt werden sollen, ist keine „moralische Aufrüstung“, sondern Rückkehr zu Jahwe. Buße und Umkehr bedeutet damit, daß die angeredete

³⁸ Bei der Erklärung von Jer 3, 22b wird gelegentlich auf Dtn 6, 4 f. verwiesen, so z. B. THOMPSON, *Jeremia* (s. o. Anm. 7), S. 209; Weiser, *Jeremia* (s. o. Anm. 11), S. 33; Rudolph, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 31 u. a. Vgl. hierzu auch Kol 3, 5, wo die „Habsucht“ als „Götzendienst“ verstanden wird.

³⁹ „For good and ill deeds belong to a man alone, when he stands alone on the other side of death . . .“: T. S. ELIOT, *Chöre aus 'The rock'*, *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt 1972, S. 248. 249. Zur Einheit mit den „Vätern“ in V. 3, 25 vgl. auch MCKANE, *Jeremiah* (s. o. Anm. 6), S. 83: Der Prophet „... sees the present as arising out of the past he has in his view an Israel which transcends these limitations and which is coextensive with the old totality“.

Generation der Hörer und Leser aus der ganzen bisherigen verfehlten Geschichte Israels heraustreten, daß sie also, soweit es sie betrifft, diese Geschichte an ihr Ende kommen lassen. Das bedeutet zugleich, daß sie in eine neue Geschichte eintreten: Umkehr und Vergebung gehört in eine neue Geschichte Jahwes mit Israel als deren Initiation und Beginn. Man könnte auch sagen: Umkehr und Vergebung der jeweiligen Generation ist eine Realisation der Zeitenwende vom abgetanen Alten zu einem beginnenden Neuen⁴⁰.

5. Israels Umkehr und die Nationen der Welt VV. 4, 1–2

Die Hörer und Leser der Bußliturgie 3, 21–4, 2 sollen die Worte des Sündenbekenntnisses übernehmen und sich zu eigen machen. Sie sind eingeladen, die ganze alte Sündengeschichte zu beenden und eine neue Geschichte zu beginnen. Daß dies wirklich gelingt, und daß diesem Schritt Israels universale Bedeutung für die Nationen der Welt zukommt, davon spricht das Jahwewort VV. 4, 1–2, mit dem die Perikope schließt.

Nun legen die meisten Erklärer in den Konditionalsatzfügungen VV. 4, 1–2 das Hauptgewicht auf die Vordersätze (Protasis), die „Bedingungen“ umschreiben: „Wenn du umkehrst . . ., und wenn du deine Scheusale wegtust . . . wenn du schwörst . . . in Treue, in Recht und in Gerechtigkeit . . .“ Danach wären VV. 4, 1–2 grundsätzlich Mahnungen an Israel, wären Paränese. Was dann in den Folgesätzen beschrieben wird, würde die Dringlichkeit der Mahnung unterstreichen und das Eingehen auf sie erleichtern wollen. Das hat dann zur Folge, daß man im Bußgebet 3, 22b–25 irgendeinen Mangel vermuten muß. Um diesen in 3, 22b–25 noch gegebenen Mangel zu beseitigen, ergehe in VV. 4, 1–2 die weitere Mahnung Jahwes. Der vermutete Mangel wird meist darin gesehen, daß das Bußgebet die Umkehr nur in Worten oder nur in einer Bußstimmung vollziehe, sie

⁴⁰ Es gehört wesentlich zum „Neuen Bund“, daß Jahwe die Schuld und die Sünde vergibt, ihrer nicht mehr „gedenkt“ Jer 31, 31–34; vgl. Ez 36, 25. Dem entspricht, daß dort, wo die Sünde des einzelnen und der einzelnen Generation in den Zusammenhang der alten Sündengeschichte des ganzen Volkes eingefügt wird, und dann diese Sünde vergeben wird, in Umkehr und Vergebung der „Neue Bund“ realisiert wird, auch wenn dieser einmalige Ausdruck aus Jer 31, 31–34 hier nicht begegnet. Die Art und Weise, wie in Jer 3, 21–4, 2 von Umkehr und Vergebung gesprochen wird, setzt die grundsätzliche Zerteilung der Geschichte voraus, wie sie im Rückblick auf das Exil entstanden ist. Vgl. CARROLL, Jeremiah (s. o. Anm. 4), S. 155 (zu Jer 3, 21–25): „Destruction and exile have worked and things are changing — thus we hear echoes of a later generation's response to past catastrophe . . .“

darum nicht tief genug gehe oder nicht ernst genug gemeint sei. Die Mahnung VV. 4, 1–2 verlange mehr, eben eine „echte“ und tatkräftige Umkehr⁴¹.

Aber kann der Verfasser, der Jahwe die Bußliturgie mit einer volltönenden Verheißung eröffnen läßt (V. 22a), ihn nach dem Bußgebet des Volkes, im nachhinein und sozusagen als „Nachbesserung“, diesem Volk noch einzelne Bedingungen und Modalitäten einschränken lassen? Gewiß kennt das Alte Testament Bußgebete, in denen sich die Umkehr nur zum Schein und ohne Ernst vollzieht, so zum Beispiel Hos 6, 1–3 oder Jer 14, 7–9. Und auch das Jeremiabuch weiß um die Möglichkeit einer Umkehr nicht aus ganzem Herzen, sondern „zum Trug“ (Jer 3, 10). Aber in solchen Zusammenhängen wird ausdrücklich gesagt, daß das Bußgebet von Jahwe nicht angenommen wird oder die Buße nur eine flüchtige Regung ist. Soll jedoch der Verfasser der Perikope 3, 21–4, 2 tatsächlich die großen Worte des Bekenntnisses, mit denen er das Bußgebet Israels beginnen läßt: „Sieh, da sind wir, wir kommen zu dir. Denn du, Jahwe, bist unser Gott! . . . Wahrhaftig, in Jahwe unserem Gott, ist Israels Heil!“, soll er also dieses Bekenntnis als oberflächlich, unernst, nicht genügend, eine Nachbesserung verlangend verstanden haben wollen? Die Formulierungen des Bußgebets bieten nicht den geringsten Anhalt, in ihm Mängel zu entdecken, so daß seine Mangelhaftigkeit allein aus dem folgenden Jahwewort VV. 4, 1–2 erschlossen werden mußte.

Das erste Konditionalsatzgefüge V. 4, 1a wiederholt im Folgesatz das Verb des Bedingungssatzes in derselben Form und in derselben Person: *’im tāšûb . . . tāšûb*. Wollte man hier eine verschärfende Mahnung sehen, könnte sie nicht im Verb *šûb*, sondern allein in dem betont vorangestellten *’elaj* „zu mir“ liegen. Nun meint das Verb *šûb* schon ohne die ausdrückliche Nennung Jahwes die Rückkehr eben zu ihm⁴²: Auch der Zusatz „zu mir“ entfaltet nur, was das Verb *šûb* für sich allein im Bedingungssatz (Protasis) bereits in sich schließt. Dazu kommt, daß an zwei weiteren Stellen im Jeremiabuch in vergleichbaren Satzfügungen sowohl im Vorder- als auch im Nachsatz das Verb *šûb* jeweils Prädikat ist: Jer 31, 18 bittet Efraim:

⁴¹ Vgl. z. B. RUDOLPH, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 31: „Mit der Bußstimmung allein und dem augenblicklichen Sündenbekenntnis ist es nicht getan . . . damit es wieder ganz sein Volk werde, müssen Früchte dieser Stimmung sichtbar werden . . .“ NÖTSCHER, *Jeremias* (s. o. Anm. 7), S. 57: „Aber Weinen, Klagen und Schuldbekenntnis genügt nicht; eine innere Umwandlung muß vollzogen, das religiös-sittliche Leben muß erneuert werden.“ J. PH. HYATT, *The Book of Jeremiah*, IntB 5, 1956, S. 830: „The divine answer (auf das Bußgebet 3, 22b–25) is contained in 4:1–4, which describes in detail the nature of true repentance.“ Kurz und bündig VOLZ, *Jeremia* (s. o. Anm. 8), S. 40: „Die weiche Bußstimmung muß zur ernsten Bußtat werden.“ Ähnlich NICHOLSON, *Jeremiah* (s. o. Anm. 7), S. 49 u. a.

⁴² Zu *šûb* s. o. Anm. 3.

bašibenî we'asûbâb „mache mich umkehren, und so kehre ich um“. Und Jer 15, 19 verheißt Jahwe dem Propheten: *'im tâšûb wa'asîbekâ* „wenn du umkehrst, mache ich dich umkehren“. Beide Male meint die Wiederholung des Verbs, daß die Umkehr und Rückkehr wirklich wird, daß sie also gelingt: Jahwe soll und wird sie bewirken, sie kommt zustande und zu ihrem Ziel. Zwar steht in V. 4, 1aß anders als Jer 31, 18; 15, 19 *šûb* nicht im kausativen Hifil mit Jahwe als Subjekt. Die Explikation des Zieles der Umkehr, das im Verb *šûb* bereits impliziert ist, nötigt jedoch dazu, die Modalität, die im Imperfekt (Präformativkonjugation) des Nachsatzes (*'elaj*) *tâšûb* enthalten ist, als erlaubende, zusagende (darfst du . . . wirst du sicher . . . o. ä.), nicht als fordernde (sollst du . . . mußt du) zu verstehen. Eine fordernde Modalität würde ja voraussetzen, daß es eine Umkehr aus der Sünde irgendwo anders hin als zu Jahwe geben könnte, ein Gedanke, der mit *šûb* sich schlechterdings nicht verbinden läßt. Das erste Konditionalsatzgefüge fordert also nicht, sondern verheißt: Deine Umkehr, die du unternimmst, wird gelingen und zu ihrem Ziel kommen: Wenn du umkehrst, darfst du und wirst du wieder zu mir gelangen.

Im zweiten Konditionalsatzgefüge V. 4, 1b wird zwar das Prädikat des Bedingungssatzes im Folgesatz nicht wiederholt. V. 4, 1b ist jedoch V. 4, 1a völlig parallel gestaltet, gerade auch in der auffälligen Voranstellung der präpositional-pronominalen Bezeichnung für Jahwe⁴³. Man wird darum V. 4, 1b ähnlich verstehen müssen wie V. 4, 1a: „Die Scheusale wegtun“ ist nichts, was zu dem im Bußgebet zu vollziehenden Tun noch hinzukäme. Wer die Abrenuntiation des Bußgebets vollzieht VV. 3, 23 f., tut damit seine Scheusale weg. Damit die Hörer und Leser eben dies tun, d. h. mit den Worten des vorgesprochenen Bußgebets die eigene Umkehr vollziehen, wird ihnen verheißen, daß sie nicht mehr von Jahwe weg flüchten müssen, daß also der „Ort“ „vor Jahwe“, vor seinem „Angesicht“ ihre beständige Bleibe sein wird⁴⁴.

Die dritte und letzte Konditionalkonstruktion scheint sich allerdings dem Verständnis als bedingte Verheißung zu verweigern. Zwar weist der Folgesatz V. 4, 2b nicht nur ein, sondern zwei Prädikatsverben auf; zwar ist er überaus kunstvoll aufgebaut⁴⁵, so daß mit ihm ein großer, volltönender

⁴³ S. o. Anm. 8.

⁴⁴ Wenn die Anm. 17 geäußerte Vermutung richtig ist, daß V. 4, 1 nach Jer 15, 19 formuliert ist, wäre dies ein weiterer Hinweis darauf, daß V. 4, 1 vor allem als Verheißung zu sehen ist, daß Israel wieder an seinen „Ort“ vor Jahwe kommt, wie Jer 15, 19 der Prophet wieder vor ihm stehen darf.

⁴⁵ a: *we hitbārēkû/b: bô/c: gôjim/b': ûbô/a': jithallâlû*: Chiastische Struktur mit zwei parallelen Verben in der Außenposition, mit „in ihm“ in der nächstinneren Position und „Nationen“ als gemeinsames Subjekt beider Verben im Zentrum.

Abschluß der ganzen Perikope beabsichtigt sein dürfte. Aber die dreifache nähere Bestimmung des Schwörens bei Jahwe im Vordersatz: „In Treue, in Recht und in Gerechtigkeit“ scheint eine zusätzliche Voraussetzung zu nennen, die gegeben sein muß, wenn Buße und Umkehr in rechter Weise geschehen sollen⁴⁶. Dabei wird allerdings übersehen, daß V. 4, 2 eine auffällig andere Konstruktion aufweist als V. 4, 1a und V. 4, 1b. Der „Bedingungssatz“ V. 4, 2a ist — anders als V. 4, 1a und V. 4, 1b — ohne Konjunktion. Vor allem beginnt sowohl der Bedingungs- als auch der Folgesatz V. 4, 2 jeweils mit einem Perfekt, dem die Kopula *w^e* „und“ vorgesetzt ist. Dieser Wechsel zu *w^e* + Perfekt muß aus der Opposition von V. 4, 2 zum Vorausgehenden verstanden werden. Ein solches Perfectum consecutivum „dient . . . zum Ausdruck von Handlungen, Begebenheiten oder Zuständen, welche zum Vorhergehenden als dessen *zeitliche* oder *logische Folge* in mehr oder weniger enge Beziehung gesetzt werden sollen“⁴⁷.

Das Schwören bei Jahwe V. 4, 2a ist also anders als das Umkehren V. 4, 1aα und das Wegtun der Scheusale V. 4, 1bα nicht selbst Element der rechten Umkehr, sondern folgt dieser: An jenem „Ort“ vor Jahwe, zu dem Israel, wenn es umkehrt, gelangen, und wo es, wenn es seine Scheusale wegtut, bleiben darf, wird es bei Jahwe schwören. Dieses Schwören „in Treue, in Recht und in Gerechtigkeit“ ist nicht eine zusätzlich geforderte Qualifikation der Umkehr, sondern Ausübung und Bezeugung des rechten Gottesverhältnisses, in das Israel durch seine Rückkehr zurückfinden darf.⁴⁸

Daß V. 4, 2 nicht eine zusätzliche Bedingung der Umkehr zu Jahwe einfordert, ergibt sich auch aus dem zugeordneten Folgesatz. Anders als V. 1aβ. bβ wird hier keine Folge für Israel erwartet, sondern für nichtisrae-

⁴⁶ Die Deutung von VV. 4, 1—2 als zusätzliche Forderung nach „echter“ Umkehr wird denn auch vor allem in V. 4, 2a verankert. In VV. 4, 3—4 ist von einem „Neubuch“ und vor allem von der „Beschneidung des Herzens“ die Rede. Wer diese Verse mit dem Bußgebet 3, 22b—25 ursprünglich verbunden sieht, kann von der Forderung nach der Beschneidung des Herzens schließen, diese eben habe im Bußgebet noch gefehlt. Aber VV. 4, 2—3 sind erst sekundär der prophetischen Bußliturgie angefügt, wie oben gezeigt wurde.

⁴⁷ GK § 112 a (Hervorhebung bei Gesenius); vgl. auch GK § 112 p. (Perfectum consecutivum nach Imperfecta). Statt der oben gewählten konditionalen Übersetzung könnte man auch als Hauptsatz übersetzen: „Du schwörst dann . . . und so werden sich Nationen segnen in ihm . . .“

⁴⁸ Vgl. Jes 65, 16, wo das „Schwören bei Gott“ parallel zum „sich Segnen“ steht, also Ausdruck und Ausübung des wiederhergestellten und ungeminderten Gottesverhältnisses ist. Vgl. auch Jes 48, 1: Hier steht „Schwören mit dem Namen Jahwe“ parallel zu „mit dem Namen Jahwe Gerufen sein“.

litische Nationen. Wenn Israel in Buße und Umkehr zu Jahwe zurückgekommen ist, bleibt dies nicht auf Israel beschränkt, sondern heidnische Völker werden „sich segnen“ *brk nif.* in Jahwe, sich als gesegnet preisen, sich als gesegnet erkennen in ihm, einer Quelle des Segens nicht nur für Israel, sondern auch für sie⁴⁹. Sie werden „sich rühmen“, wie dies Israel darf und soll, in Jahwe. Wie immer man diese Ausdrücke näherhin ausdeuten will: auf jeden Fall treten, wenn Israel sein wiedergefundenes heiles Verhältnis zu Jahwe ausübt und bekennt, „Nationen“ zu Jahwe in Beziehung und werden seinem Segen, seinem Heil begegnen.

Jahwe hat zur Umkehr aufgefordert und kundgetan, daß er heilen will, V. 22a. Den Hörern und Lesern wurden die Worte der Umkehr vorgesprochen, damit sie diese nachsprechen können VV. 22b–25. Das Jahwewort, das die Perikope abschließt, will dadurch zu Umkehr bewegen, daß es die Freiheit zur Umkehr vor Augen stellt. Der Weg der Umkehr verendet nicht, sondern findet zu Jahwe, die Umkehr Israels hat die Verheißung des Glückens. Dieses Jahwewort will ferner dadurch zur Umkehr bewegen, daß es die Folge der Umkehr für „Nationen“ vor Augen stellt: Israels heilgewordenes Verhältnis zu Jahwe und sein daraus entspringendes Verhalten ihm gegenüber — sein „Schwören: So wahr Jahwe lebt! in Treue, in Recht und in Gerechtigkeit“ — wird ermöglichen und bewirken, daß heidnische Nationen sich mit Jahwe und seinem Segen verbunden wissen.

⁴⁹ Vgl. C. A. KELLER / G. WEHMEIER, Art. *brk pi.* segnen, THAT I, Sp. 353–376, vor allem Sp. 364.

Der prophetische Konflikt zwischen Jeremia und Hananja

Prof. DDr. Werner Dommershausen zum 70. Geburtstag

„Manch einem scheint sein Weg der rechte, aber am Ende sind es Wege des Todes“; so lautet eine Weisheit aus dem Buch der Sprüche (14, 12 = 16, 25), in der nicht nur die Rede ist von jener schrecklichen Unfähigkeit des Menschen, zwischen dem Wahren und dem Falschen zu unterscheiden, sondern auch davon, daß menschliches Leben immer wieder an den Abgründen entlanggeht und ein Sturz unvermeidlich scheint. Wie nur ist die rettende Wahrheit zu finden? Wenn diese große Menschheitsfrage zur Debatte steht, ist keine Generation einer anderen überlegen, so daß sie von sich behaupten könnte, über jene Problematik hinausgewachsen zu sein. Wer darum das Kapitel 28 des Buches Jeremia liest¹, wo im Auftreten der Propheten Jeremia und Hananja das Problem der wahren und falschen Prophetie paradigmatisch verhandelt wird, der fühlt sich trotz des geschichtlichen Abstandes nicht auf die Zuschauerbank verwiesen. Er weiß sich vielmehr mit den Hörern jener beiden Propheten in vorderster Reihe, unter den Akteuren, die wissen müssen, wie sie sich in der Zeit der Not verhalten sollen, nicht vorher, nicht nachher, sondern mitten drin. Das Ringen um die Wahrheit ist immer ein Ernstfall. Die Geschichte des Gottesvolkes im sechsten vorchristlichen Jahrhundert dokumentiert ihn.

A. Der prophetische Konflikt

1. Die geschichtliche Situation

Die politische Lage Judas zur Zeit des Propheten Jeremia war mehr als bedrohlich². In gezielten militärischen Aktionen hatte König Nebukadnez-

¹ Nach Auffassung der Erklärer ist Jer 28 Teil einer Komposition, die Jer 27–29 umfaßt, deren literarischer Werdegang hier nicht weiter verfolgt werden kann. Zur Forschungsgeschichte vgl. neben den Kommentaren F. L. HOSSFELD/I. MEYER, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten, Fribourg 1973, 90–111; TH. SEIDL, Texte und Einheiten in Jer 27–29. Literaturwissenschaftliche Studien I–II, St. Ottilien, 1977–78.

² Vgl. S. HERRMANN, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1980, 335–339.

zar von Babel (605—562 v. Chr.) seine Vormachtstellung im Vorderen Orient gegenüber den Ägyptern untermauert und mit Feldzügen nach Syrien und Palästina sein Hoheitsgebiet erweitert. Aufstandsbewegungen in den betroffenen Ländern schlug er kurzerhand nieder. So hatte Nebukadnezar 598 v. Chr. auch die Tore Jerusalems durchschritten, König, Beamte und Handwerker nach Babel deportiert und als tributpflichtigen Vasallen Zidkija zum König Judas eingesetzt. Als besonders schmachvoll bei diesen Vorgängen wurde im Volk die Brandschatzung des Tempels und die Wegführung der Tempelgeräte nach Babel empfunden, galt doch der Tempel in hervorragender Weise als Ort der Gegenwart Jahwes und als Ausdruck der Verbundenheit Gottes mit dem von ihm in den Bund gerufenen Volk.

Weil die Zukunft Israels als Gottesvolk gefährdet schien, ist es begreiflich, daß die Verantwortlichen und Führer des Volkes nach einem Ausweg aus der Misere suchten. Jer 27 zufolge versammelten sich in der Anfangszeit der Regierung Zidkijas die Gesandten der von Babel geknechteten Völker in Jerusalem zu einer politischen Konferenz, in deren Umfeld auch religiöse Kreise beteiligt waren. Dabei ging es zunächst darum, die Widerstandskräfte gegen den gemeinsamen Feind zu mobilisieren, um der drohenden Gefahr einer Vernichtung zu entgehen. Den Vertretern des Glaubens hingegen war eine erklärende Einbettung der politischen Notlage in das Glaubensgut Israels vorbehalten.

Nach Jer 28 erfolgt im Tempel in Gegenwart der Gläubigen, der Priester und auch des Propheten Jeremia das deutende Wort von seiten des Propheten Hananja, der in überschwenglicher und optimistischer Weise das Ende der babylonischen Gefangenschaft voraussagt sowie die Rückkehr der Deportierten und die Herausgabe der Tempelgeräte, denn, so lautet sein Gotteswort: „Ich zerbreche das Joch des Königs von Babel“ (28, 4). Dieses Gotteswort Hananjas ist das genaue Gegenteil zu der Verkündigung Jeremias, der das Joch des Königs von Babel als Gottes Gericht für ein unbußfertiges Volk angesagt und die kommende Knechtschaft und Auslieferung an Babel symbolisch im Tragen eines Joches den Israeliten vor Augen geführt hatte. In unmißverständlicher Weise deklarierte er alle Propheten, die anderes verkündeten, zu Lügner (27, 1—11). Gemessen an diesen eindeutigen Worten wird Jeremias Entgegnung an den machtvoll redenden Hananja von den Erklärern als blaß und ausweichend empfunden, wenn er jetzt zur Begründung seines Gotteswortes auf die Unheilsverkündigung der Propheten vor ihm verweist und Hananjas Heilswort das Kriterium der Erfüllung entgegenhält. Um wieviel eindrucksvoller erscheint doch Hananjas Reaktion zur Bekräftigung seines Gotteswortes. Er nimmt das Jochholz von Jeremias Rücken, zerbricht es, wiederholt und terminiert seine Verheißung nochmals: „So spricht der Herr: Ebenso nehme ich inner-

halb von zwei Jahren das Joch Nebukadnezars, des Königs von Babel, vom Nacken aller Völker und zerbreche es“ (28, 11). Was daraufhin erfolgt, empfinden auch heute noch viele Erklärer als Peinlichkeit: Der Prophet Jeremia geht wortlos seines Weges (28, 11).

Daß er letztlich recht behält, erfahren wir in einem Nachtrag. Mit einem neuen Gotteswort tritt Jeremia Hananja entgegen und deklariert seine Demonstration im wahrsten Sinne des Wortes zu einer Schau, die mit der Realität nichts gemein hat. Ein eisernes Joch wird Israel auferlegt werden. Dem Lügenpropheten droht er den Tod an. Und mit wenigen, aber vielsagenden Worten schließt das Kapitel: „Im siebten Monat desselben Jahres starb der Prophet Hananja“ (28, 17). Jeremias Autorität ist nachdrücklich unterstrichen für die damalige und für alle nachfolgenden Generationen. Bewahrheitet hat sich aber auch sein Wort an Israel: 587 v. Chr. eroberte das babylonische Heer Jerusalem ein zweites Mal. Die Judäer erlebten den Zusammenbruch von Volk und Reich und nicht zuletzt auch ihres Gottesbildes.

„Manch einem scheint sein Weg der rechte, aber am Ende sind es Wege des Todes.“ Sollte es daher nicht möglich sein, den Irrweg vor dem Absturz zu erkennen? Auf Jer 28 angewandt: Im Auftreten Prophet gegen Prophet, wenn die Zukunft eines Volkes auf dem Spiel steht, wo liegen da die Sicherheiten zur Unterscheidung der Geister? Lassen sich Kriterien erstellen, die es ermöglichen, den wahren Propheten zu erkennen, oder sind die Hörer dazu verurteilt, nach Sympathie bzw. Antipathie, nach Betroffenheit bzw. Nichtbetroffenheit zu entscheiden? Eines vorweg: Der Prophet Jeremia spricht im Fall der Lügenpropheten und der ihnen folgenden Masse des Volkes von einer Verschuldung Gott gegenüber (5, 29–31). Das Scheitern an der Wahrheit ist also kein tragischer Unglücksfall, kein böses Geschick, sondern Sünde. Demzufolge ist die Frage der Unterscheidung der Geister eine Frage des Glaubens bzw. der Relation zu Gott. Anders kann es auch nicht sein, denn ein und derselbe Gott hat den Propheten wie den einzelnen Gläubigen in seinen Bund gerufen. Die jeweilige Relation der Propheten Jeremia und Hananja zu Gott zu bestimmen und für die Bewertung des prophetischen Phänomens fruchtbar zu machen, soll daher das Ziel der nachstehenden Darlegung sein.

2. Die Theologie Jeremias und Hananjas

Für Jeremia ist das politische Desaster ein Zeichen für den desolaten Zustand des Gottesvolkes. Seit dem Tode König Joschijas 609 v. Chr. wurde für den Propheten immer deutlicher, daß die Mehrheit des Volkes nicht gewillt war, ernst zu machen mit den Forderungen der dtn Reform (vgl. 2 Kön 23). Nach wiederholten Umkehrmahnungen und dem Hinweis

auf die Aussichtslosigkeit der an Gott vorbei geführten politischen Machtbestrebungen Judas kündigt Jeremia angesichts der zunehmenden religiösen, moralischen und sozialen Mißstände daher den Untergang von Volk, Staat und Kult durch Jahwes Strafwerkzeug, den babylonischen König Nebukadnezar, an (vgl. Jer 7; 26; 25, 9–13)³. Die darauf einsetzenden Hetzreden gegen den Propheten, verbunden mit Morddrohungen, Verhaftungen und Prozessen, enthüllten Jeremia nicht nur den Widerstand gegenüber seinem Gotteswort, sondern auch eine geradezu frivole religiöse Selbsteinschätzung. Was ihn dabei mit großem Entsetzen erfüllte, war die Erkenntnis einer im Menschen tiefsitzenden Unfähigkeit, dem Willen Gottes zu genügen (vgl. Jer 13, 23).

Die national-religiöse Sicherheit des Volkes, die sich in stolzen Behauptungen (Jer 5, 12), ironischen Fragen (Jer 21, 13) und höhnischen Herausforderungen (Jer 17, 15) Jeremia gegenüber Ausdruck verschaffte, basierte auf der Heilsverkündigung bestimmter Prophetenkreise, die im Buch Jeremia meist zusammen mit den Priestern genannt werden (Jer 6, 13; 8, 1. 10; 26, 7 ff.) und die wohl im Horizont des Tempelkultes anzusiedeln waren. Auch sie beurteilten das politische Unglück Judas unter religiösem Aspekt. Ausgehend von der Existenz des Gottesvolkes als einer von Gott her gesicherten Größe betrachteten sie die augenblickliche Notlage als böses Geschick, verursacht durch die Aggression einer heidnischen Macht, die sich letztlich nicht gegenüber Israel und Jahwe, der hinter seinem Volk steht, als siegreich erweisen würde.

Hananja weiß es: Gott wird Babel in die Knie zwingen (28, 3). Mit dieser Überzeugung hängt die Empörung der Heilspropheten zusammen, in deren Augen Jeremia ein Sakrileg begeht: Er weissagt gegen die Stadt (vgl. 26, 11; 32, 3). Die Stadt aber ist nicht Jerusalem als Hauptstadt eines Staatengebildes. Den politischen Rang Jerusalems hatte schon David durch die Überführung der Bundeslade, dem Sinnbild der Offenbarungsgegenwart Jahwes in dem von ihm erwählten Volk, theologisch überhöht (vgl. 2 Sam 6). Die Krönung dieser Entwicklung zu einer heiligen Stadt stellte schließlich der von Salomo betriebene Bau des Zionstempels dar, der für Israel als die Königsresidenz seines Gottes Jahwe galt (vgl. 1 Kön 8). Auf diese Weise erschien Jerusalem für Israel als der Ort, an dem Jahwe die mit der Befreiung seines Volkes aus Ägypten begonnene Führungsgeschichte vollendet hatte. Beispiele für eine solche Zionstheologie sind Ex 3 und Ex 15, in denen eine spätere Redaktion zum Ausdruck gebracht hat, daß vordergründig der Sinai, in Wirklichkeit aber der Zion mit dem Tempel als

³ Vgl. R. ALBERTZ, Jer 2–6 und die Frühverkündigung Jeremias, in: ZAW 94 (1982) 20–47.

Ort der segensreichen Gegenwart Jahwes das eigentliche Ziel des Exodus war (Ex 3, 12; 15, 17). Kein Wunder, daß Jeremias Reden gegen die Stadt als eine Gotteslästerung verstanden wurden, auf die nach mosaischem Gesetz die Todesstrafe stand (Ex 22, 27; Lev 24, 10—16). Die Tatsache, daß Micha aus Moreshet hundert Jahre zuvor ebenfalls Unheil über die heilige Stadt und den Tempel geweissagt hatte (Mi 3, 12), machte zumindest einige der Gegner Jeremias vorsichtig (vgl. Jer 26, 19), wenn auch nicht einsichtig und bußfertig in seinem Sinn.

So hält Jeremia seine Vorwürfe gegen die Heilspropheten trotz aller Anfeindung aufrecht. Sie betreiben keinen Jahwedienst, sondern Baalsdienst (Jer 2, 8), sie begehen Bundesbruch (Jer 23, 14), Unrecht (Jer 23, 11), Frevel (Jer 23, 11. 15); Betrug geht von ihnen aus (Jer 6, 13; 8, 10. 11), mit Visionen des eigenen Herzens betören sie die Menschen (Jer 6, 14; 14, 13; 23, 16. 25; 29, 8) und bestärken die Bösen (Jer 23, 14. 17). Im Raum der Lüge beheimatet (Jer 5, 31; 23, 14. 25) sind sie blind für die kommende Katastrophe; sie wiegen sich mitsamt dem Volk in einer falschen Sicherheit (Jer 18, 18; 28, 2 f.).

Prophet gegen Prophet, das heißt: zweimal autoritatives Reden im Namen Jahwes, das heißt aber auch: ein sich widersprechendes und sich gegenseitig ausschließendes Gotteswort. „Zorn Gottes“ (Jeremia) gegen „Gottes Heil“ (Hananja)? Oder muß man sagen: Lüge gegen Wahrheit? Ist Hananja dann ein Heuchler? So deutlich auch der Prophet Jeremia den Propheten Hananja als Lügner abstempelt — den Erklärern der Perikope Jer 28 fällt es schwer, sich diesem Urteil uneingeschränkt anzuschließen. „Auf ihn paßt weder die Prädikation stummer Hund noch Träumer, er war weder feige noch unklug oder lässig. Er sprach ein Wort, auf das Tausende warteten und das von ihnen wie eine Erlösung aus dumpfem Banne der Knechtschaft empfunden werden mußte“, verteidigt G. Quell Hananja gegenüber einer allzu schnellen Disqualifizierung⁴. Diese Sicht der Prophetie Hananjas läßt sich noch vertiefen. Wer sich Hananjas Gotteswort anschließt, kann wirklich getröstet nach Hause gehen. Er weiß jetzt, auch wenn es aussieht, als sei alles verloren, daß Gott doch eingreifen und die Existenz des Bundesvolkes bestätigen wird: Die Tempelgeräte werden ersetzt werden, der König und alle Verschleppten werden zurückkommen, weil Jahwe gewillt ist, Babels Joch zu brechen. Ist das ein billiger Trost, ein Reden nach des Volkes Mund? Es scheint nicht; denn Hananja malt nicht schwärmerisch eine zukünftige Heilszeit für Juda aus oder spricht von einer noch nie dagewesenen Macht Israels; ihm geht es vielmehr um die Glau-

⁴ G. QUELL, Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation, Gütersloh 1952, 147.

benssubstanz. In Abwandlung jeremianischer Worte (vgl. Jer 1, 10) will Hananja nichts anderes sagen als: Gott wird nicht ausreißen, was er gepflanzt hat. Die Heiden werden nicht siegen, die Trumphkarte hält vielmehr Jahwe, der Gott Israels, in der Hand. Er ist es, der Geschichte macht, nicht etwa Babel, auch wenn dessen militärische Macht noch so beeindruckend ist. Auf diesem Hintergrund ist Hananjas Heilswort zugleich ein Appell, Gottes Verheißung gerade da Glauben zu schenken, wo die konkreten Umstände dagegen sprechen. „Wahrhaftig, Hananja ist ein Mann des Glaubens“, zieht H. J. Kraus das Fazit. „Wie könnte es in Zweifel gezogen werden, daß er im Namen des Gottes Israels seine Heilsbotschaft übermittelt?“⁵ Kein Wunder, daß Quell in diesem Zusammenhang an die gefährliche Lage Judas zu Beginn des syrisch-ephraimitischen Krieges erinnert, als der Prophet Jesaja vor König Ahas trat und im Gotteswort die feindliche Allianz gegen Juda für nichtig erklärte (vgl. Jes 7, 7. 8)⁶. Zeigt Hananja nicht die gleiche Gewißheit? Und begeht nicht Jeremia mit seiner Gerichtsbotschaft den eigentlichen Verrat Gott gegenüber?

Zwei Gottesworte, zwei Gottesbilder: Der Gott, der zu seinen Verheißungen steht, und der Gott, der einreißt, was er gebaut hat. Wo liegt die Wahrheit?

B. Die Kriterien zur Unterscheidung der Geister

1. Die Gotteserkenntnis als Voraussetzung prophetischen Redens

Jer 23, eine redaktionelle Zusammenstellung jeremianischer Ansichten über den Charakter der falschen Prophetie⁷, enthält in V. 23 eine entscheidende Selbstaussage Jahwes zu seiner Person. Die Gottesrede ergeht in

⁵ H.-J. KRAUS, *Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia*, Neukirchen 1964, 91. Die Auffassung, daß Hananja subjektiv der Meinung war, eine Heilsbotschaft zu verkünden, könnte man auch als eine gefährliche und letzten Endes irrige Engführung der deuteronomischen Glaubensüberzeugung ansehen, daß Gott als der Retter Israels immer dann mit seinem Volk ist, wenn es sich mutig und entschlossen allem heidnischen Unwesen, gegebenenfalls auch in einem politisch organisierten Jahwekrieg, in den Weg stellt. In diesem Fall hätte Hananja eine Glaubensvorstellung der deuteronomischen Reformkreise in ihrem theologischen Kontext isoliert und zur Unterstützung der nationalistisch-revanchistischen Kriegstreiber am Königshof verabsolutiert. Zum Problem der nicht nur erlaubten, sondern auch unter Umständen gebotenen Gewaltanwendung im Jahwekrieg nach der deuteronomischen Kriegstheorie vgl. N. LOHFINK, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Hrsg. von N. LOHFINK), Freiburg 1983, 51–110, besonders: 65–75.

⁶ Vgl. QUELL, 45.

⁷ Vgl. KRAUS, 20–55; HOSSFELD/MEYER, 73–85.

Form einer rhetorischen Frage, die verschiedene Übersetzungen erlaubt und für deren Wiedergabe nicht allein der Kontext maßgebend ist, sondern auch das den Begriffen „Nähe“ bzw. „Ferne“ unterlegte Verständnis. Spielen diese Termini auf Gottes Heil (Nähe) und Gottes Strafe (Ferne) an (vgl. Ps 148, 14; 34, 9; 85, 10; 10, 1; 22, 12; Jes 46, 12 f.), dann legt sich folgende Übersetzung nahe: „Bin ich denn (nur) ein Gott aus der Nähe — Spruch Jahwes — und nicht (auch) ein Gott aus der Ferne?“⁸ Jeremias Vorwurf an die Adresse der Falschpropheten wäre demnach der, Gott als ungefährlichen, lieben Gott verharmlost zu haben, indem sie Menschen, die von Gott her Strafe und Gericht verdienten, Heil ansagten⁹. Das ist sicher ein richtiger Aspekt der Aussage Jer 23, 23. Es bleibt allerdings zu fragen, ob mit diesem Beziehungsgefüge die Aussage des Verses schon ausgeschöpft ist; denn hier geht es ja nicht in erster Linie um die Betonung des freien Handelns Gottes, sondern um die Frage, welcher Art dieser Gott ist. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache macht Kraus auf die Stelle Dtn 32, 17 aufmerksam, wo die Baalim als die „neuen Götter, die aus der Nähe gekommen sind“, disqualifiziert werden, und sieht in Jer 23, 23 die entscheidenden Daten einer Gotteslehre verhandelt. Der „Gott aus der Nähe“ ist ihm zufolge der „religiös-nationale Schutzpatron eines heilssicheren Volkes“, wohingegen der „Gott aus der Ferne“ der „weltüberlegene, alles Verborgene durchschauende und alle versteckten Regungen und Bewegungen aufdeckende Herr“ ist¹⁰. Auch wenn hier sicher richtig auf die Glaubensüberzeugung der Unverfügbarkeit Gottes verwiesen wird, so muß doch der Anwendungsbereich des in Jer 23, 23 vorliegenden Bildwortes noch genauer bestimmt werden, um der Aussage Leben zu verleihen.

In Jes 30, 27 (vgl. auch Jer 31, 3) wird Jahwe als der Gott vorgestellt, der aus der Ferne erscheint. Dabei entspricht die Schilderung der Theophanie Jahwes jener für die Geschichte Israels so grundlegenden Erscheinung Jahwes am Sinai (vgl. Ri 5, 4. 5; Dtn 33, 2; Hab 3, 2 f.), so daß beide Elemente, das Kommen Jahwes vom Sinai und das Kommen Gottes aus der Ferne, als zwei Seiten ein und derselben Aussage betrachtet werden dürfen. Der Gott aus der Ferne als der Gott des Sinai ist somit der Gott des Anfangs, der Gott der Erwählung, der ein geknechtetes Volk aus Not und Bedeutungslosigkeit heraus in den Bund mit ihm gerufen und so seine Geschichte erst ermöglicht hat. Er ist der Gott, der Israels Geschichte umschließt, trägt und begleitet.

⁸ So QUELL, 214; KRAUS, 47; HOSSFELD/MEYER, 80.

⁹ Vgl. HOSSFELD/MEYER, 79.

¹⁰ KRAUS, 47, 48.

Demgegenüber ist der Gott aus der Nähe, wie es Dtn 32, 17 von den Baalim sagt, der Neuling, auf den Israel erst im Verlauf seiner Geschichte gestoßen und der mit ihm nicht durch Erwählung und Führung verbunden ist. Einem solchen Gott anzuhaften, bedeutet eine selbstgewählte Form der Gottesverehrung zu gewinnen, in der Gott nur bekräftigt, was der Mensch denkt, und auf diese Weise zur Funktion menschlicher Wünsche und Vorstellungen wird. Im Grunde ist es Menschendienst, nur mit der Etikette der Gottgläubigkeit.

So betrachtet drücken die Bildworte in Jer 23, 23 nicht ein „Sowohl-als-Auch“ aus, sondern einen unversöhnlichen Gegensatz. Folgende Übersetzung legt sich deshalb nahe: „Ein Gott aus der Nähe soll ich sein — Spruch Jahwes — und nicht (mehr) der Gott aus der Ferne!“ Damit ist die Anklage an die Falschpropheten auf den Punkt gebracht. Es geht primär nicht um die Frage, ob es richtig ist, in einer bestimmten geschichtlichen Stunde das Heil Gottes denen anzukündigen, die aufgrund ihrer Vergehen eigentlich kein Heil mehr verdienen. Hintergründigeres und Grundlegenderes ist das Thema, nämlich: In welcher Existenzhaltung vollzieht sich das Reden des Propheten von Gott? Läßt es den Herrn der Führungsgeschichte Israels erkennen, der größer ist als der Glaube der Menschen, oder fungiert Gott gleichsam als religiöser Überbau eigener Wünsche und Hoffnungen? Jeremianisch gefragt: Redet der Prophet noch im Horizont der Offenbarungsgeschichte (vgl. Jer 2, 1—13)?

2. Der Umgang mit der Glaubenstradition

Wenn Hananja nicht an die Katastrophe Jerusalems, wie sie Jeremia in seinen Drohreden zu Gehör brachte, glauben konnte, sondern von einem wirkmächtigen Eingreifen Jahwes zugunsten Judas überzeugt war, so wohl deshalb, weil Jahwes Treue zu Zion ihm als unverbrüchlich feststand. „Daraus spricht echter Glaube, und zwar nicht nur ‚alter Glaube‘ im Sinn eines nicht lebensfähigen, religiös sterilen und ethisch abwegigen Gefühls, sondern rettendes Vertrauen zur Gegenwart Gottes in jeder Krise“¹¹. Worin also besteht seine Lüge? Der echte Prophet muß unterscheiden können, ob eine historische Stunde unter dem Zorn oder der Liebe Gottes steht, betonen die Erklärer an dieser Stelle¹². Nun stellt aber der Zorn sicherlich keine Eigenschaft Gottes dar wie die Liebe als das Eigentliche und Bleibende. Ist es dann nicht doch richtig, wenn Hananja auf dem Hintergrund dieser Liebe Jahwes zu Zion prophezeit und Jahwes Zorn als ein vorübergehendes Strafgericht begreift, das mit Israels Geschick 598 v. Chr., als Nebukadnez-

¹¹ QUELL, 57.

¹² So E. OSSWALD, Falsche Prophetie im Alten Testament, Tübingen 1962, 22.

zar Jerusalem eroberte, bereits abgegolten war? Weshalb also verdient Hananja unseren Tadel? Nicht deshalb, weil er von Gottes unzerreißbarer Bindung an Israel überzeugt war, sondern weil er es nicht mehr verstand, diese Verheißung in Abhängigkeit von ihrem Geber zu sehen. So löst seine Botschaft vom rettenden Eingreifen Gottes bei ihm keinerlei Frage mehr aus. Sie läßt ihn weder nachdenken über Gottes Gnade, wenn er sich dem Sünder zuwendet, noch über den Anspruch, den diese Zuwendung an den Menschen stellt. Nicht weil Hananja von Schuld nichts weiß, läßt er dieses Thema in seiner Prophetie aus, sondern weil der religiöse Zustand nach ihm keine entscheidende Bedeutung für die Gültigkeit der Verheißung hat. Die Wahrheit, nämlich Gottes Bindung an Zion, erscheint bei ihm losgelöst von der Geschichte als einem Dialog Jahwes mit seinem Volk; für ihn hat die Wahrheit sich verselbständigt und ist zu einem Mittel geworden, um die notvolle Gegenwart zu bewältigen. In diesem Fall aber leuchtet die Wahrheit nicht mehr; sie ist zu einem zeitlosen Postulat geworden, das den Hörer nicht mehr in Frage stellt, sondern ihn mit sich und der Welt versöhnt. Hananja denkt nicht mehr heilsgeschichtlich, weil ihm die Geschichte nichts Neues mehr für sein Glaubenswissen eröffnet. So kann Hananja mit jener ungeheuren Sicherheit auftreten, die dem Propheten Jeremia zu fehlen scheint. Aber es ist nicht die Sicherheit eines Menschen, der sich in Jahwe festgemacht hat, sondern die Sicherheit dessen, dem der Glaube an den eigenen Glauben zur Theorie der Welt- und Lebensbewältigung geworden ist.

In einer solchen Ideologie wird Gott zum Gefangenen seiner Zusagen, er geht sozusagen in seinen Verheißungen auf; dann aber ist nicht mehr er der Herr der Geschichte, sondern der Mensch, der seinen Gott definieren kann. Damit ist der Gott der Ferne, der Gott der Führung, der seine Verheißungen transzendiert, grundsätzlich in Vergessenheit geraten (vgl. Jer 23, 27. 28). Es herrscht jetzt, wie Jeremia immer wieder zum Ärgernis seiner Gegner betont, die Lüge (vgl. Jer 28, 15; 23, 26). Dieser Vorwurf ist zunächst nicht moralisch zu verstehen, so als hätten diese Propheten in einem vordergründigen Sinn und zu rein egoistischen Zwecken ihre Botschaft herbeigelogen. Gemeint ist vielmehr die geistige Lüge, die Gott nach dem eigenen Bild dichtet, so daß der ihr erlegene Prophet nicht mehr imstande ist, Offenbarung und Wunschtraum zu unterscheiden. Eine falsche Gottessicht aber wirkt sich nachfolgend, wie Jeremia nicht müde geworden ist, anzumahnen, auf allen Gebieten menschlichen Lebens aus: Sie macht die Vernunft blind, so daß es zu Fehleinschätzungen kommt; sie beruhigt das Gewissen und verhindert die Umkehr; sie nimmt die Verantwortlichkeit und verdirbt das Handeln (vgl. Jer 23, 9—40). So gesehen unterscheiden sich die wahre und die falsche Prophetie, deren Konflikt im Falle Jeremias und Hananjas zunächst noch den Anschein der Tragik er-

weckt, gemessen an dem Anspruch der Gotteserkenntnis, wie Treue und Verrat, wie Wahrheit und Lüge.

Auf diesem Hintergrund erklärt sich auch das Verhalten Jeremias, der nach Hananjas selbstsicherem Auftreten schweigend davongeht (28, 11). Ein peinlicher Abgang? Auf keinen Fall. Das Schweigen Jeremias hat nichts damit zu tun, daß er sich, seiner prophetischen Sicherheit beraubt, wie ein wehrloser, entwurzelter Mensch auf den Rückzug macht¹³. Es ist kein Zeichen von Schwäche oder Verlegenheit, sondern ein Ausdruck seiner Einsicht, daß da, wo die Verblendung ihren Höhepunkt erreicht hat, kein Dialog mehr möglich ist. Für Jeremia ist Gott kein billiger Diskussionsgegenstand. Daher braucht man Jeremia für sein Verhalten ebenso wenig zu entschuldigen wie Jesus, der, vor Herodes stehend, zu den an ihn gerichteten Fragen und Anklagen schweigt (vgl. Lk 23, 8–11).

3. Die Gebundenheit an die Geschichte

Jeremias Einwand gegen Hananjas Heilsansage enthält zwei Überlegungen. Einmal schaut Jeremia in die Vergangenheit zurück und erinnert an die prophetischen Autoritäten, die Ländern und Reichen das Gericht Gottes ankündigten. Zum zweiten blickt er in die Zukunft und nennt als Kriterium der Vollmacht eines Heilspropheten die Erfüllung seiner Weissagung (28, 8. 9). In der Bewertung dieser Aussagen herrscht bei den Auslegern im wesentlichen Einigkeit. Kraus zufolge läßt Jeremia es hier an der prophetischen Eindeutigkeit fehlen und flieht, da er Hananja nichts entgegensetzen hat, in die Vergangenheit: Bedenken meldet er an, hilflose Hinweise¹⁴. Er redet, wie ein „Privatmann ein unsachliches Bedenken anmelden würde“ und bringt eine „hilflose, auf so etwas wie eine Theorie gründende Antwort“ hervor, die deutlich macht, daß hier ein „Unterliegender“, ein „Erschütterter und Unschlüssiger“ antwortet, bemerkt Quell in diesem Zusammenhang¹⁵. Andere verweisen auf exilische Parallelstellen, insbesondere Dtn 18, 21 f., und schließen nach Auflistung der Unterschiede, daß es sich bei dem Erfüllungskriterium nicht um ein theologisches Axiom, sondern eher um eine Art volkstümliche Regel handelt, die einmal für die Unheils- (Dtn) und das andere Mal für die Heilsprophetie (Jer) Anwendung findet, ganz wie es die betreffende Argumentation erfordert¹⁶. Aber abgesehen davon, welches Charisma Jeremia in seiner Rede zugetraut wird: Was will der Prophet seinem Kontrahenten Hananja eigentlich entge-

¹³ Vgl. QUELL, 46–48; KRAUS, 98.

¹⁴ Vgl. KRAUS, 95.

¹⁵ QUELL, 46. 47.

¹⁶ Vgl. HOSSFELD/MEYER, 97.

genhalten? Daß der Unheilsprophet in einer Traditionskette steht und infolgedessen keiner weiteren Legitimation bedarf, während der Heilsprophet sich nicht entsprechend abzusichern vermag und sich daher in der Erfüllung seiner Weissagung als wahrer Prophet erweisen muß¹⁷? Eine solche Erklärung ist nicht so ohne weiteres einsichtig. Die Propheten vor Jeremia waren nicht samt und sonders „reine“ Unheilspropheten. Auch ist die Prophetie als solche nicht von der Art, daß sie sich von der Unheilsverkündigung her definieren und jede Heilsverkündigung als die Ausnahme schlechthin betrachten müßte. Schließlich steht die Geschichte Israels als ganze unter dem Heilswort Jahwes (vgl. Gen 12, 1–3), und es gibt ebenso eine Traditionskette der Heilsprophetie wie der Unheilsprophetie. Geht es dann in diesen Versen um den qualitativen Unterschied zwischen den Propheten selbst, dergestalt, daß bei einer Unheilsweissagung der Verdacht eigennütziger Motive wie das Streben nach Ruhm, Ansehen, Verdienst wegfällt, wohingegen die selbstlose, außermenschliche Motivierung bei der Heilsweissagung nicht in dem gleichen Maße erkennbar ist und sie daher erst im Augenblick der Erfüllung ihre Wahrheit erweist¹⁸? Wieso aber sollte eine Gerichtsansage aus sich heraus plausibler sein als eine Heilszusage, nur weil erstere gegen den Trend der Zeit gerichtet ist?

Solange die Verse 8 und 9 nicht in die geschichtliche Situation der Offenbarung eingebettet werden, verblaßt ihre Aussagekraft, und Jeremias Antwort wirkt abstrakt und konstruiert. Für die Berücksichtigung der geschichtlichen Situation aber müssen zwei Aspekte in Rechnung gestellt werden: Einmal die Tatsache, daß Jer 28 eine von späterer Hand bearbeitete Perikope ist und die Redaktoren daher die Auseinandersetzung ihrer eigenen Zeit mit dem Phänomen der falschen Prophetie in die Auseinandersetzung Jeremias mit Hananja hineingenommen und an der Theologie Jeremias gemessen haben; zum anderen die Tatsache, daß das historische Zusammentreffen Jeremias mit Hananja zu einem Modellfall für weitere und ähnliche Entscheidungsnotlagen ausgestaltet worden ist.

Aus der Rückschau betrachtet weist die starke Hervorhebung der Gerichtsprophetie in V. 8 zunächst auf die theologische Standortbestimmung der exilischen Gemeinde hin, welche die Bewahrheitung der jeremianischen Prophetie erlebt hatte. Dennoch geht es in V. 8 nicht um die statistische Auflistung von Drohweissagungen der Unheilsprophetie, sondern um deren Hintergründe, nämlich um die eigene Schuld. Immer wieder stellt die Redaktion in anderen Teilen des Jeremiabuches heraus, daß Jeremia der verfolgte Jahweprophet ist, den das in der Sünde verhärtete Volk und seine

¹⁷ Vgl. OSSWALD, 24; HOSSFELD/MEYER, 96.

¹⁸ Vgl. A. WEISER, *Der Prophet Jeremia*, ATD 20/21, Göttingen 1969, 247.

Führer zum Schweigen bringen wollten (Jer 11, 21; 12, 6; 20, 1 f.; 37–38). Nach dem Eintreffen der jeremianischen Unheilsbotschaft erkennt die Exilsgeneration: Das Gericht kam nicht von ungefähr, eine lange Reihe von Unheilspropheten hat zuvor die Konsequenzen einer Verschuldung Gott gegenüber mit einer expliziten Gerichtsandrohung zum Ausdruck gebracht (vgl. Jer 7, 25–26; Kgl 2, 17).

Bezogen auf die aktuelle Stunde der Auseinandersetzung Jeremias mit Hananja erweist sich V. 8 als ein Kriterium zur Unterscheidung der Geister, wenn hier der jeweilige Prophet auf sein Verhältnis zur Schuldgeschichte seines Volkes befragt wird. Das letztlich ist ja die entscheidende Erkenntnis, die Israel in den bitteren Zeiten des Gottesgerichtes gewann, daß nämlich der zeitliche Fortgang für die Realität der Sünde keine Rolle spielt. Sie kann nicht ungeschehen gemacht werden dadurch, daß sie ignoriert oder vergessen wird. Wer demnach in gewaltsamer und trügerischer Weise die Vergangenheit beiseite drängt und wie Hananja über die Schuldgeschichte seines Volkes hinwegsieht, der ist ein Falschprophet, mag er subjektiv gesehen noch so integer erscheinen. Noch einmal zeigt sich, was Jeremia immer wieder herausgestellt hat, nämlich, daß ein falsches Gottesbild blind macht für die wahren Zustände. Das sind die Hintergründe für ein Verständnis von Jer 28, 8 und für die so ärgerniserregend deutliche Sprache, die der Prophet an anderer Stelle führt: „Bei den Propheten Jerusalems sah ich grauenhafte Dinge: Sie brechen die Ehe, gehen mit Lügen um und bestärken die Bösen, so daß keiner umkehrt von seinem bösen Treiben“ (Jer 23, 14).

Das erlösende Wort, die Vergangenheit und damit die Schuld nicht mehr gelten zu lassen, kann nur Gott selber aussprechen. Er ist es, der nach dem Vollzug des Gerichtes dem Volk einen neuen Anfang und eine neue Zukunft schenkt. Deuterocesajas Heilsbotschaft beginnt mit dem Trostwort Jahwes, daß Jerusalems Schuld abgegolten ist (Jes 40, 1. 2). Im Jahr 539 v. Chr., nach jahrzehntelanger Knechtschaft unter babylonischem Joch, erlaubt der Perserkönig Kyrus den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem, gibt die in Babel gefangenen Israeliten frei und erstattet die Tempelgeräte, die einst Nebukadnezzar geraubt hatte, zurück. In dieser theologisch gewandelten Situation des Gottesvolkes mußte die Lektüre von Jer 28 neue Fragen aufwerfen bezüglich der prophetischen Integrität Hananjas. Der nachexilischen Zeit ging es nicht mehr um die Rehabilitierung der Unheilsprophezie und die damit verbundene Frage der Schuldeinsicht, sondern um das zeitliche Verhältnis einer Heilsprophezeiung und ihrer Erfüllung. Jetzt, da sich bewahrheitet hatte, was einst Hananja ankündigte, und die zeitgenössische Prophetie überdies die gleiche Sprache führte wie er, schien es nicht mehr eindeutig zu sein, warum Hananja als

Falschprophet gelten sollte. Aus diesem Grunde wird in Jer 28, 9 die Kategorie der Erfüllung an das von Hananja verheißene, nahe Heil Gottes herangetragen. Zur Zeit Jeremias hat sich Hananjas Wort eben nicht erfüllt; es wurde vielmehr das Gericht Gottes vollzogen.

Auch für die aktuelle Stunde der Entscheidung hat dieses Kriterium seine Bedeutung¹⁹. Es ist keineswegs so, daß Unheils- und Heilsprophetie hier mit zweierlei Maß gemessen werden. Zur Zeit Jeremias hatten sich die Unheilsverheißungen ja schon größtenteils bewahrheitet. Mit seinem Einwand in V. 9 befragt Jeremia daher Hananja über den theologischen Grund, der es erlaubt, seiner Prophetie zu glauben. Auch hier geht es um Gottes heilsgeschichtliche Offenbarung, die ihre Wahrheit im Gericht, letzten Endes aber in der Verwirklichung des Heils erweist (vgl. Jer 1, 10).

4. Das Verhältnis von Glauben und Geschichte

Die Nichtigkeit der Botschaft Hananjas wird nach Jer 28 in wahrhaft erschreckender Weise entlarvt: Er stirbt innerhalb eines Jahres eines plötzlichen und unerwarteten Todes. Das war Grund genug für die Redaktoren, diese historische Notiz im Zusammenhang mit der Anklage Jeremias, der Hananja der Lüge im Namen Gottes bezichtigt und ihm die tödliche Konsequenz ansagt, zu Gehör zu bringen (Jer 28, 12–17). „Manch einem scheint sein Weg der rechte, aber am Ende sind es Wege des Todes“, lautete der eingangs zitierte Weisheitsspruch, für dessen tiefe Berechtigung Hananjas Ergehen ein erschütterndes Beispiel ist. Doch darf mit dieser Einsicht die Akte Hananja noch nicht geschlossen werden. Sein Tod ist kein schrecklicher Zufall, der hier in den Dienst einer religiösen Aussage gestellt wird. Biblisch gesehen wird der Tod über seine natürliche Dimension hinaus als ein Phänomen der Geschichte des Menschen mit Gott verstanden. „Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor“, lautet der Gottesspruch in Dtn 30, 15, der damit die Liebe zu Gott und seinen Geboten bzw. die Abwendung von Gott und die Selbstausslieferung an die Götzen im Auge hat. Das ist die Warnung, die von Hananjas Schicksal ausgeht: Gotteserkenntnis heißt nicht Auflistung der Heilstaten Gottes. Und geschichtliche Existenz ist nicht allein gesichert im starren Glauben an die Heilstaten, sie ist zugleich auch ein Ereignis des eigenen, immer wieder neuen Glaubens, in dem der Mensch sich mit Gottes Offenbarung auseinandersetzt und ihr gemäß lebt, weil er Gott liebt.

Wo jedoch die Geschichte als Gespräch mit Gott abgebrochen ist, lauert der Tod. Israel hat 587 v. Chr., als es in die Zerstreuung gehen mußte und

¹⁹ Anders OSSWALD, 23.

aller Sicherheiten verlustig ging, jene Erfahrung geschichtsloser und d. h. auftragsloser und bedeutungsloser Existenz begriffen und seine Verlorenheit angesichts des Schweigens Gottes im Buch der Klagelieder vor Gott getragen (vgl. Klagl 2, 9; 5, 20—22). In dieser Hinsicht macht der Bericht von Hananjas Tod den gläubigen Menschen hellhörig für die Bewertung der eigenen Zeit mit ihren Prophetien. Wird darin die Geschichte als Gottesbegegnung verstanden? Bleiben sie dem Ruf und dem Auftrag Gottes treu?

Falsche Propheten werden auftreten, solange diese Weltzeit andauert. Es ist Jesus Christus, der die Gläubigen in diesem Zusammenhang zur Nüchternheit auffordert: „Es wird mancher falsche Messias und mancher falsche Prophet auftreten, und sie werden große Zeichen und Wunder tun, um, wenn möglich, auch die Auserwählten irrezuführen. Denkt daran: Ich habe es euch vorausgesagt“ (Mt 24, 24. 25). Zugleich aber ermahnt er seine Anhänger, im Falle der Unterscheidung der Geister nicht auf Vordergründiges zu achten. Auch Falschpropheten können durchaus Gottes Wort auf der Zunge führen, und dennoch „Übertreter des Gesetzes“ sein, weil ihnen eines fehlt: die totale Ausrichtung des Lebens auf Gott und das Stillhalten vor ihm, so wie es Gott verlangt (vgl. Mt 7, 21—23).

Rational verfügbare Kriterien²⁰ gibt es nicht und kann es auch nicht geben, weil die Unterscheidung der Geister nicht in den Bereich der intellektuellen Begabung fällt, sondern, biblisch gesprochen, in den der Gotteserkenntnis, die nach alttestamentlicher Auffassung der Inbegriff der Verbundenheit mit Jahwe ist (Hos 4, 1; Jes 11, 9). In diesem Fall aber ist es der Geist Gottes, der sich der Schwachheit des Menschen annimmt (Röm 8, 26) und sein hörendes Herz (1 Kön 3, 9) mit der notwendigen Einsicht erfüllt. So hat es auch Jeremia gemeint, als er sich in einer persönlich ausgeweglosen Situation im Gebet an Gott wandte: „Jahwe ließ es mich wissen, und so erkannte ich es; damals ließest du mich ihr Treiben durchschauen“ (Jer 11, 18).

²⁰ Vergleichsweise kommt G. MÜNDERLEIN zu dem Ergebnis, daß es Unterscheidungskriterien im Sinne der praktikablen Eindeutigkeit nicht geben kann, weil sich „der Gegenstand der Prophetie, das Jahwewort, nicht in Regeln fassen läßt“ (Kriterien wahrer und falscher Prophetie. Entstehung und Bedeutung im AT, Bern ²1979, 141).

Bio- und Bibliographie Werner Dommershausen

Prof. DDr. Werner Dommershausen zum 70. Geburtstag

Im schweizerischen Düringen bei der Universitätsstadt Fribourg vollendet am 2. Februar 1989 Professor em. DDr. Werner Dommershausen sein 70. Lebensjahr. Der Jubilar hatte von 1968 bis 1982 an der Theologischen Fakultät Trier den Lehrstuhl für Biblische Einleitung und Biblische Hilfswissenschaften inne. Viele Studierende haben in diesen Jahren Werner Dommershausen als einen Lehrer schätzensgelernt, der mit großem pädagogischen Geschick junge Menschen in die Heilige Schrift, in ihre Ursprachen und in ihre Umwelt einführte. Seine oft unkonventionell-unkomplizierte Art, seine didaktische Fähigkeit, das Wesentliche klar und einprägsam herauszustellen, sind bei seinen ehemaligen Schülern und Hörern unvergessen. Denn die gelungene Verschränkung von wissenschaftlicher Forschung und Lehre, von kirchlicher Verkündigung und bibelpastoralem Engagement kennzeichnet die langjährige Lehrtätigkeit des Jubilars, dessen Lebensstationen und literarisches Werk aus Anlaß des Geburtstages umrissen seien, verbunden mit herzlichen Segenswünschen.

1. Biographie

Im Jahre 1919 in Oberlahnstein geboren, dort aufgewachsen und schulisch ausgebildet, nahm Werner Dommershausen 1937 das Studium der Philosophie, der Theologie und der semitischen Sprachen an der Phil.-theol. Hochschule zu Frankfurt St. Georgen auf. Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges vereitelte in letzter Minute den Plan, das Studium in Rom mit bibelwissenschaftlichem Schwerpunkt fortzusetzen. Statt dessen wurde der Student 1940 zum Kriegsdienst eingezogen, der für ihn erst 1946 mit der Entlassung aus der Gefangenschaft zu Ende ging. Der Kriegsheimkehrer bewarb sich 1946 um Aufnahme in das Mainzer Priesterseminar und setzte zugleich das Studium der Theologie und Orientalistik an der neugegründeten Landesuniversität fort. Er konnte es 1949 nach Vorlage einer Arbeit über „Pseudo-Hierotheus, Person und Werk. Ein Beitrag zur syrisch-mystischen Philosophie des 6. Jahrhunderts“ mit der Promotion zum Dr. phil. abschließen. Wenige Tage danach empfing er die Priesterweihe.

Während seines Einsatzes als Kaplan in Mainz bereitete sich Dommershausen zugleich auf das Staatsexamen für das höhere Lehramt in den Fächern Theologie, Hebräisch und Französisch vor, das er 1954 ablegte. In den folgenden Jahren als Studienrat am altsprachlichen Gymnasium zu Mainz unterrichtend, erstellte er eine alttestamentliche Dissertation „Nabonid im Buche Daniel“, mit der er 1964 den theologischen Doktorgrad erwarb. Inzwischen war Dommershausen seit 1963 als

Akademischer Oberrat für biblische Sprachen an die Universität Tübingen überwechselt. Als Frucht seiner dortigen Forschungstätigkeit legte er 1967 eine Habilitationsschrift „Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift“ vor, aufgrund deren ihm die Kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen die Lehrbefähigung für alttestamentliche Exegese zuerkannte. Zum 1. Oktober 1968 erreichte den Privatdozenten der Ruf auf den Lehrstuhl für Biblische Einleitung und Biblische Hilfswissenschaften an der Theologischen Fakultät Trier, den er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1982 innehatte.

2. Schriftenverzeichnis

2.1. Selbständige Veröffentlichungen

1. Pseudo-Hierotheus, Person und Werk. Ein Beitrag zur syrisch-mystischen Philosophie des 6. Jahrhunderts; phil. Diss. (maschinenschriftlich) Mainz 1949.
2. Nabonid im Buche Daniel, Mainz 1964.
3. Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift (Stuttgarter Biblische Monographien. 6), Stuttgart 1968.
4. Ringkampf mit Gott. Eine unglaubliche biblische Geschichte (Kleine Reihe zur Bibel. 9), Stuttgart 1969. [Übersetzung ins Italienische: Lotta con Dio. Un incredibile racconto biblico, Catania 1971].
5. Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit (Theologisches Seminar), Freiburg 1977, 1987. [Übersetzung ins Italienische: L'ambiente di Gesù, Torino 1980].

2.2. Kommentarwerke

6. Der Engel — Die Frauen — Das Heil. Tobias-Ester-Judit (Stuttgarter Kleiner Kommentar. AT. 17), Stuttgart 1970.
7. Die Bücher Esra und Nehemia, in: Werner Dommershausen/Diego Arenhoevel, Im Schatten des Tempels. Esra-Nehemia. 1/2 Makkabäer (Stuttgarter Kleiner Kommentar. AT. 8), Stuttgart 1974, 5–59.
8. Ester, in: Werner Dommershausen/Günter Krinetzki, Ester — Hoheslied (Die Neue Echter Bibel. AT, Lieferung 2) Würzburg 1980 (1985), 5–50.
9. 1 Makkabäer. 2 Makkabäer (Die Neue Echter Bibel. AT, Lieferung 12), Würzburg 1985.

2.3. Aufsätze

10. Leitwortstil in der Ruthrolle, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (Tübinger Theologische Reihe. 1), München/Freiburg 1967, 394–407.
11. Heiligkeit, ein alttestamentliches Sozialprinzip?: Theologische Quartalschrift 148, 1968, 153–166.

12. Der „Sproß“ als Messias-Vorstellung bei Jeremia und Sacharja: Theologische Quartalschrift 148, 1968, 321–341.
13. Israel: Gott kämpft. Ein neuer Deutungsversuch zu Gen. 32, 23–33: Trierer Theologische Zeitschrift 78, 1969, 321–334.
14. Exodus 24, 3–8 (Fronleichnam), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage [sic!]. Auslegung und Verkündigung, hg. v. Josef Schreiner, Lesejahr B. 2, Würzburg/Stuttgart o. J. [1970], 176–183.
15. Jeremia 23, 1–6 (16. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage. Auslegung und Verkündigung, hg. v. Josef Schreiner, Lesejahr B. 3, Würzburg/Stuttgart o. J. [1970], 65–72.
16. Zefanja 3, 14–18a (3. Adventssonntag), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage. Auslegung und Verkündigung, hg. v. Josef Schreiner, Lesejahr C. 1, Würzburg/Stuttgart o. J. [1970], 25–30.
17. Der šalôm Deuterojesajas, in: Den Frieden erjagen. Beiträge zur Theologie und Verkündigung des Friedens, Trier 1970, 37–50.
18. Sirach 3, 17–18. 20. 28–29 (22. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage. Auslegung und Verkündigung, hg. v. Josef Schreiner, Lesejahr C. 3, Würzburg/Stuttgart o. J. [1971], 29–36.
19. Das „Los“ in der alttestamentlichen Theologie: Trierer Theologische Zeitschrift 80, 1971, 195–206.
20. Sirach 27, 30–28, 7 (24. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Feiertage. Auslegung und Verkündigung, hg. v. Josef Schreiner, Lesejahr A. 3, Würzburg/Stuttgart o. J. [1972], 42–49.
21. Zum Vergeltungsdenken des Ben Sira, in: Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag, hg. v. Harmut Gese und Hans Peter Rüger, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973, 37–43.
22. Der Wein im Urteil und Bild des Alten Testaments: Trierer Theologische Zeitschrift 84, 1975, 253–260.
23. Judas Makkabäus, „der Hämmerer“. Zum jüdischen Hanukkafest: Paulinus. Trierer Bistumsblatt 107, 1981, Nr. 50, S. 14.
- 2.4. Lexikonartikel
24. Art. Bach: Bibel-Lexikon, hg. v. Herbert Haag (BL), Einsiedeln/Zürich/Köln 1968, 162.
25. Art. Bibelerklärung: BL, Sp. 212–215.
26. Art. Esther (Buch): BL, Sp. 441–443.
27. Art. Fluß: BL, Sp. 490.
28. Art. Göttin: BL, Sp. 637.
29. Art. Klage (als literarische Gattung): BL, Sp. 958.

30. Art. Kriegswagen: BL, Sp. 995–996.
31. Art. Nabonid: BL, Sp. 1 206.
32. Art. Nomaden: BL, Sp. 1 235–1 236.
33. Art. Purim: BL, Sp. 1 426–1 427.
34. Art. Rätsel: BL, Sp. 1 447–1 448.
35. Art. Ruth (Buch): BL, Sp. 1 495–1 496.
36. Art. Spiel: BL, Sp. 1 623–1 624.
37. Art. Spruch: BL, Sp. 1 624–1 625.
38. Art. Tobias: BL, Sp. 1 759.
39. Art. Tobias (Buch): BL, Sp. 1 759–1 761.
40. Art. Procksch (Otto): Dictionnaire de la Bible, Supplément VIII, Fasc. 44, Paris 1969, Sp. 621–623.
41. Art. gōrāl: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hg. v. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren (und Heinz-Josef Fabry [ab Bd. IV]) [ThWAT], Bd. I, Stuttgart u. a. 1970–1973, Sp. 991–998.
42. Art. ḥll I: ThWAT II (1974–1977), Sp. 972–981.
43. Art. ḥālāl II: ThWAT II (1974–1977), Sp. 981–986.
44. Art. ḥānak: ThWAT III (1977–1982), Sp. 20–22.
45. Art. ḥoṣæn: ThWAT III (1977–1982), Sp. 277–279.
46. Art. jajin: ThWAT III (1977–1982), Sp. 614–620.
47. Art. kohen II. 1–VIII: ThWAT IV (1982–1984), Sp. 68–79.
48. Art. kānāp: ThWAT IV (1982–1984), Sp. 243–246.
49. Art. læ ḥæm: ThWAT IV (1982–1984), Sp. 538–547.

2.5. Nachruf

50. † Professor Prälat Dr. Hubert Junker: Bibel und Kirche 26, 1971, 124.

2.6. Literaturberichte und Rezensionen

- 51.—54. (Die) Liturgie im Alten Testament: Archiv für Liturgiewissenschaft [ALW], 13, 1971, 222–265; 16, 1974, 155–205; 22, 1980, 382–454; 25, 1983, 84–100.
55. Insgesamt 66 Besprechungen in verschiedenen Zeitschriften, darunter: Theologische Quartalschrift, Trierer Theologische Zeitschrift.

BESPRECHUNGEN

STALLMACH, Josef: *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie* bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1987, 211 Seiten, 48,— DM.

Entgegen dem Versuch von Victor Farias, die Qualität einer Philosophie mit dem persönlichen Verhalten ihres Urhebers in Verbindung zu bringen (vgl. „Heidegger et le nazisme“), geht es Josef Stallmach streng um die *Sache* der Philosophie. Dabei handelt auch sein Buch von Martin Heidegger, und zwar in Gegenüberstellung zur Philosophie Nicolai Hartmanns. Beide Denker wollen nach den von Kant initiierten, bis weit in unser Jahrhundert hineinreichenden anti-ontologischen Tendenzen „Neue Wege der Ontologie“ aufweisen. Dieser Neubegründung der Ontologie ist Stallmachs Buch gewidmet.

Thema des ersten (kürzeren) Teiles ist die Ontologie Nicolai Hartmanns, dessen Schüler Josef Stallmach gewesen ist. Die Darstellung steht unter dem Leitwort „Ansichsein“ und zeichnet eine Ontologie nach, die auf die Erkenntnisunabhängigkeit des von uns erkannten Seins setzt und in ihrer Entfaltung an den aristotelischen Weg der Kategorialanalyse anknüpft. Folgende Gesichtspunkte sind dabei nach Stallmach von besonderem Gewicht: „Gnoseologisches und ontologisches Ansichsein“ (7 ff.), „gnoseologische Irrationalität und Seinsbegriff“ (14 ff.), „Ansichsein und Fürunssein“ (22 ff.), „der Ansatz beim ‚Seienden als Seienden‘ und die Grundfrage nach dem ‚Sinn von Sein‘“ (27 ff.), „endliches Erkennen in der Unendlichkeit des Seins“ (32 ff.), „rational-relacionales Begreifen und Seinsverstehen“ (40 ff.). Insgesamt ergibt sich, daß unser Erkennen im Sein eingelagert ist, daß sich das ansichseiende Sein in unserem Erkennen „widerspiegelt“, aber nur ausschnitthaft und umlagert von einem „unendlichen Irrationalen“ (36). Erkenntnis erweist sich lediglich „als Spezialfall des Seins“ (37).

Gegen diese „Depotenzierung des erkennenden Geistes und seiner Stellung im Sein“ (34) meldet der Verfasser eine kritische Rückfrage an. Muß nicht, soll Sein bzw. Seiendes auch nur ausschnitthaft erkannt werden, bereits ein „Grundverstehen des Wesens von Sein“ (42) vorausgesetzt werden? Diese Frage leitet zum zweiten (weitaus umfänglicheren) Teil des Buches über, zu Heideggers „Neuen Wegen der Ontologie“. Heidegger macht mit der Vorrangigkeit des *Seinsverstehens*, der Frage nach dem „Sinn von Sein“, in vollem Umfange Ernst. Er setzt also nicht beim (als ansichseiend gedachten) „Seienden als Seienden“, sondern „existenzial-analytisch“: beim Menschen als dem allein seinverstehenden Seienden an. Grundlegend für alles Weitere ist dabei seine Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem, die, wie er glaubt, in der abendländischen Denkgeschichte in Vergessenheit geraten ist. In Gestalt der Metaphysik habe dieses Denken, sofern überhaupt, nur nach dem Sein des Seienden, nicht aber nach dem Sein selbst, dem Sein als dem Sein gefragt. Was sagt nun Heidegger (nach Aufdeckung dieser Seinsvergessenheit) über das Sein als das Sein?

In umfassendem Blick auf Heideggers Gesamtwerk interpretiert Stallmach eine Art „Negative Ontologie“ heraus, die er dann in fünf Grundaussagen auseinanderfaltet: „Das Sein ist nicht das Seiende“ („ontologische Differenz“) (49 ff.), „das Sein ist nicht Gott“ (58 ff.), „das Sein ist nicht der Mensch und nicht ein Gemächte des Menschen“ (68 ff.), „das Sein ist nicht Wahrheit“ (89 ff.), „das Sein ist nicht Geschichte“ (120 ff.). Aber analog der im christlichen Sinne verstandenen „Negativen Theologie“ steckt nach Stallmach hinter diesen Verneinungen bei Heidegger zugleich ein eminent Positives: daß das Sein „ist“, daß es Seiendes „er-eignet“ und „anwesen“ läßt, aber so, daß es sich darin zugleich verbirgt bzw. entzieht. Sein stellt sich damit letztlich als „Geheimnis“ dar, das der Mensch nicht zu enträtseln vermag, in das er aber immer schon „einbezogen“ ist: das ihn „angeht“ (137). So kann „man ‚Geheimnis‘ . . . als ‚das Grundwort von Heideggers Spätphilosophie schlechthin‘ bezeichnen“ (136).

Stallmachs Darstellung zeigt eindrucksvoll, welche Fülle von Einsichten und Durchsichten sich in dem so abgesteckten Gesamtrahmen eröffnet. Das gilt allein schon (um nur dieses

Beispiel zu erwähnen) hinsichtlich der mit der Seinsfrage immer mit anstehenden Metaphysik-Problematik. Beide, Hartmann wie Heidegger, stehen der überkommenen Metaphysik kritisch gegenüber. Aber während sich nun für Hartmann Metaphysik auf den Bestand der ungelösten, vielleicht auch unlösbaren Restprobleme reduziert, versucht Heidegger, die Metaphysik zu „ver-winden“ (nicht also einfach zu „über-winden“), indem er „in das Wesen der Metaphysik“ zurückfragt.

Ingesamt ist der Text des Buches nicht besonders umfangreich (143 Seiten), aber dafür um so dichter und aussagekräftiger. Bis in die letzte Zeile hinein ist die Darstellung gefeilt und mit einer nicht leicht überbietbaren Fülle von sorgfältig ausgewählten und ausgewiesenen Originaltextstellen ausgestattet. Dieselbe Sorgfalt ist auch in dem sich anschließenden Anmerkungsteil am Werke, der nicht weniger als 50 Seiten umfaßt. Hier findet der Leser ausführliche Erläuterungen und eine ebenfalls wieder äußerst prägnante Auswertung der einschlägigen Literatur zum Thema. Literatur- und Abkürzungsverzeichnis runden die Darstellung ab. Bleibt noch anzufügen, daß Josef Stallmach bei seiner Auslegung die ganze abendländische Denkgeschichte mit im Blick hat, nicht zuletzt die aristotelisch-scholastische Tradition. So darf das Buch zugleich als wichtiger Beitrag zu der von dieser Tradition seit alters her angestrebten „*philosophia perennis*“ gewertet werden. J. Nosbüsch, Landau

MONZ, Heinz, Aufbaujahre. Ereignisse und Entwicklungen in der Stadt Trier noch am Ende des Zweiten Weltkrieges bis zum Jahre 1975. Verlag der Akademischen Buchhandlung Trier 1987. 208 Seiten mit 32 Abb. und einem statistischen Anhang.

Heinz Monz will 20 Jahre miterlebte und z. T. auch mitgestaltete Nachkriegszeit dokumentieren: „Wegen der immer noch vorhandenen zeitlichen Nähe . . . darf man keine rein historische Darstellung erwarten“ (Aber schreibt nicht jede Generation ihre Geschichte neu?). „Eher wird man von einer zeitgeschichtlichen Erfassung sprechen können“ (13). So wird ein buntes Bild vieler Lebensbereiche dieser Stadt vor dem Leser ausgebreitet und vieles in den chronologisch richtigen Zusammenhang eingeordnet, was auch dem Zeitzeugen in der Erinnerung vielfach schon zeitlich verschoben war. Wer weiß z. B. noch, wie lange es dauerte, bis die „Elendsquartiere“ in Baracken und Kasernen durch Neubauten ersetzt werden konnten oder wie lange unsere Kirchen in Trümmern lagen? Die leidenschaftlichen Diskussionen um die Rettung (und liturgische Umgestaltung, die aber hier zu kurz kommt) der Liebfrauenkirche, der Basilika (Ruine oder Wiederherstellung?), der Steipe, des Domes und auch der Pfälzeler Stiftskirche werden behandelt. Auf- und Ausbau der Wirtschaft sind wohl etwas zu distanziert geschildert, zumal Zahlenwachstum allein kein ausreichender Maßstab ist und die Bemerkung, Trier habe sich von einer „benachteiligten und vernachlässigten . . . zu einer zukunftsorientierten Stadt“ entwickelt (173), erst in einem größeren Rahmen Bestand haben könnte — einmal abgesehen davon, daß man das in der Charakterisierung des 1862 gestorbenen Oberbürgermeisters Haw als des „Verteidigers trierischer Freiheit gegen die preußische Fremdherrschaft im 19. Jahrhundert“ (S. 139) erkennbare antipreußische Vorurteil so heute nicht mehr erwarten sollte, auch wenn es gerade in diesen Nachkriegsjahren eifrig propagiert wurde. In der Frage der Eingemeindungen von 1969/70 wird zu offensichtlich und einseitig der Standpunkt der Stadt Trier bzw. des damaligen Leiters des Statistischen Amtes referiert, und bei den Angaben über Wahlen und parlamentarische Gremien wird sichtbar, daß Zahlen allein die wohl bedeutendste Entwicklung dieser Jahre, nämlich die zu einer demokratischen und rechtsstaatlichen Gesellschaft, nicht angemessen verdeutlichen können, wie denn auch die tiefgreifende Wandlungen in der Religiosität wie im kirchlichen (und liturgischen) Leben kaum sichtbar werden. Aber vielleicht besteht der Nutzen dieses ohne Zweifel wichtigen Buches gerade darin, daß es Daten und Fakten liefert, die den Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklungen bilden, über die nachzudenken eine nicht nur historische Dimension eröffnet. Ein anregendes Buch, für das dem Autor Dank gebührt. Franz-Josef Heyen, Koblenz

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- ALBUS, Michael: Nehmt ihr mich auf? Kinder zwischen Angst und Hoffnung. München: Don Bosco Verlag 1988, 96 Seiten, br., 24,80 DM.
- BINDELS, Lieselotte / KORTE, Rainer: Symbolgeschichten für junge Leute. München: Don Bosco Verlag 1988, 108 Seiten, kart., 16,80 DM.
- BLACKBOURN, David: Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf. Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 81. Stuttgart: Verlag Franz Steiner 1988, 56 Seiten, kart., 14,80 DM.
- BOEKHOLT, Peter / SAURBIER, Lothar: Augen-Blicke. Texte für junge Leute. München: Don Bosco Verlag 1988, 120 Seiten, br., 22,80 DM.
- DELORME, Jean (Hrsg.): Les Paraboles Évangéliques. Perspectives Nouvelles. XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon 1987. Reihe: Lectio Divina 135. Paris: Les Éditions du Cerf. 1989. 452 Seiten. Brosch.
- DOHMEN, Christoph: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Stuttgarter Biblische Beiträge Band 17. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988, 331 Seiten, kart., 39,— DM.
- ECHO AUS DEM ABGRUND. Gedichte aus zwanzig Jahren politischer Gefangenschaft. Aus dem Vietnamesischen von Dr. Bui Hanh Nghi. Frankfurt: Fischer-Verlag 1988. 260 Seiten. Pb. 29,80 DM.
- FIEDLER, Josef: Erneuerung der Kirche. Maria Sieler — Leben und Sendung. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1989. 190 Seiten, 32 Fotos, Pb. 15,— DM.
- FITZMEYER, Joseph A.: Paul and His Theology. A brief sketch. New Jersey: Prentice Hall. Englewood Cliffs. 2. Auflage 1989. 120 Seiten. Brosch.
- FORDERER, Manfred: Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1989. 327 Seiten, 27 Abb., 7 Farbfotos, geb., 18,— DM.
- FRANZ, Gunther: Aufklärung und Tradition. Kurfürstentum und Stadt Trier im 18. Jahrhundert. Ausstellungskatalog und Dokumentation Stadtbibliothek Trier, Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars, Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum Trier. Trier: Spee-Verlag 1988, 276 Seiten, kart., 28,— DM.
- HERMES, Gerhard: Du kommst nach Hause. Erfahrungen einer Pilgerschaft, mit 31 Zeichnungen des Verfassers. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1989. 183 Seiten, geb., 19,— DM.
- JOHANNES PAUL II.: Über die Würde und die Berufung der Frau. Apostolisches Schreiben über die Würde der Frau anlässlich des Marianischen Jahres. Vorwort von Professor Dr. Georg Siegmund. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1989. 74 Seiten, brosch., 5,80 DM.
- KATHOLISCHE THEOLOGEN DER REFORMATIONENZEIT 5. Hrsg. von E. Iserloh. Reihe: Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 48. Münster: Aschendorff 1988. 168 Seiten, 5 Abb., kart., 32,— DM.
- KUHN, Wolfgang: Zwischen Tier und Engel. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1989. 199 Seiten, 27 Abb., Pb., 18,— DM.
- MIKAT, Paul: Die Polygamiefrage in der frühen Neuzeit. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften Vorträge G 294. Opladen: Westdeutscher Verlag 1988, 70 Seiten, kart., 18,— DM.

- MUSCHALEK, Georg: Kult, Kultur und christliche Liturgie. Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit. Bild und Gleichnis Band 6. Tübingen: Paul van Seth Verlag 1988. 71 Seiten, br., o. Pr.
- NÜRNBERG, Rosemarie: Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert. *Hereditas Studien zur Alten Kirchengeschichte* Band 2. Bonn: Borengässer Verlag 1988. 354 Seiten, geb., 60,— DM.
- PASCHASII, RADBERTI: *Expositio in Lamentationes Hieremieae Libri quinque*. Hrsg. von Beda Paulus OSB. Reihe: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXXV*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii. 1988. Brosch. XIX und 374 Seiten.
- RHEINBAY, Georg: Das ordentliche Lehramt in der Kirche. Die Konzeption Papst Pius' XII. und das Modell Karl Rahners im Vergleich. *Trierer Theologische Studien* 46. Trier: Paulinus-Verlag 1988. 298 Seiten. Brosch. 75,— DM.
- RUGGIERI, Giuseppe: *Teologi in difesa. Il confronto tra chiesa e società nella Bologna delle fine del Settecento. Testi e ricerche di Scienze religiose* Band 23. Brescia: Paideia Editrice 1988, 128 Seiten, kart., o. Pr.
- SCHMITZ, Rainer (Hrsg.): *Denn es will Abend werden. Briefe des Abschieds*. Düsseldorf: Droste Verlag 1988, 324 Seiten, geb., 39,80 DM.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2: Die urchristlichen Verkündiger. Supplementband zur Reihe „Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Freiburg: Herder-Verlag. 288 Seiten, geb., 50,— DM.
- SCHOLZ, Franz: *Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Tatsachen — Hintergründe — Anfragen*. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1988. 229 Seiten, kart., 34,— DM.
- SKRABAL, Bernhard: *Schön, daß du da bist. Gottesdienste für kleine Kinder*. München: Don Bosco Verlag 1988. 136 Seiten, kart., 19,80 DM.
- STEINER, Josef: *Gemeinde entdecken. Neue pastorale Wege*. München: Don Bosco Verlag 1988. 88 Seiten, kart., 16,80 DM.
- STEMBERGER, Günther: *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München: C. H. Beck. 1987. 298 Seiten. Brosch. 45 DM.
- VANNI, Ugo: *L'Apocalisse ermeneutica, esegesi, teologia*. Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica Band 17. Bologna: Edizioni Dehoniane 1988. 432 Seiten, kart., 50 000 Lire.
- LE VENEZIE E L'ORIENTE CRISTIANO. *Studia Patavina — Rivista di scienze religiose* Anno XXXV. — 1988 Nr. 2. Padova: Redazione ed Amministr. 1988. 281 Seiten, kart., o. Pr.



Russische Ikone: Pokrov „Maria Schutz und Schirm“, 17. Jahrhundert, Trier. Foto: H. W. Stork, Trier



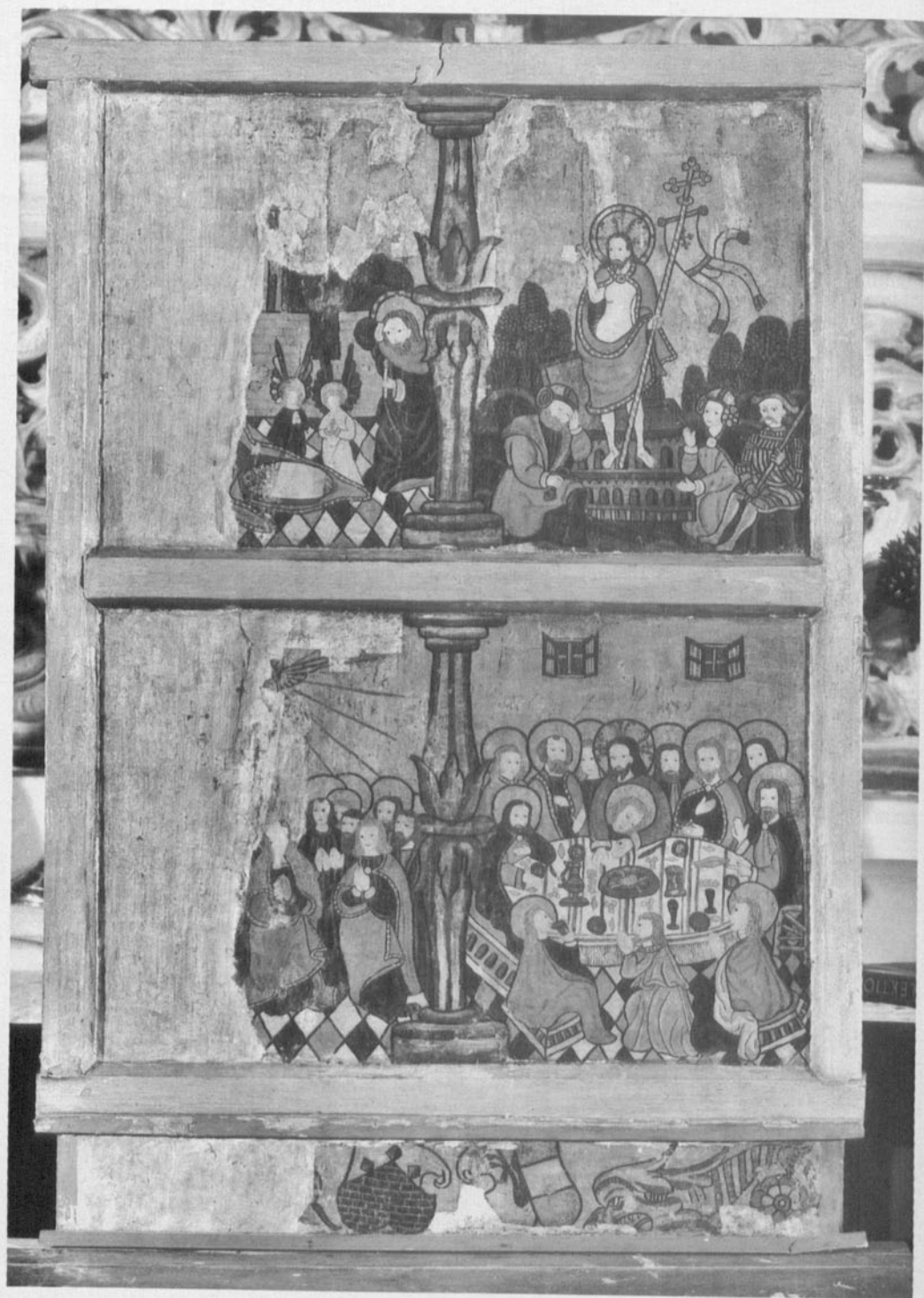
Russische Ikone: „Verkündigung der Passion“, 17. Jahrhundert, derzeit als Leihgabe in der Benediktinerabtei Kremsmünster, Oberösterreich.

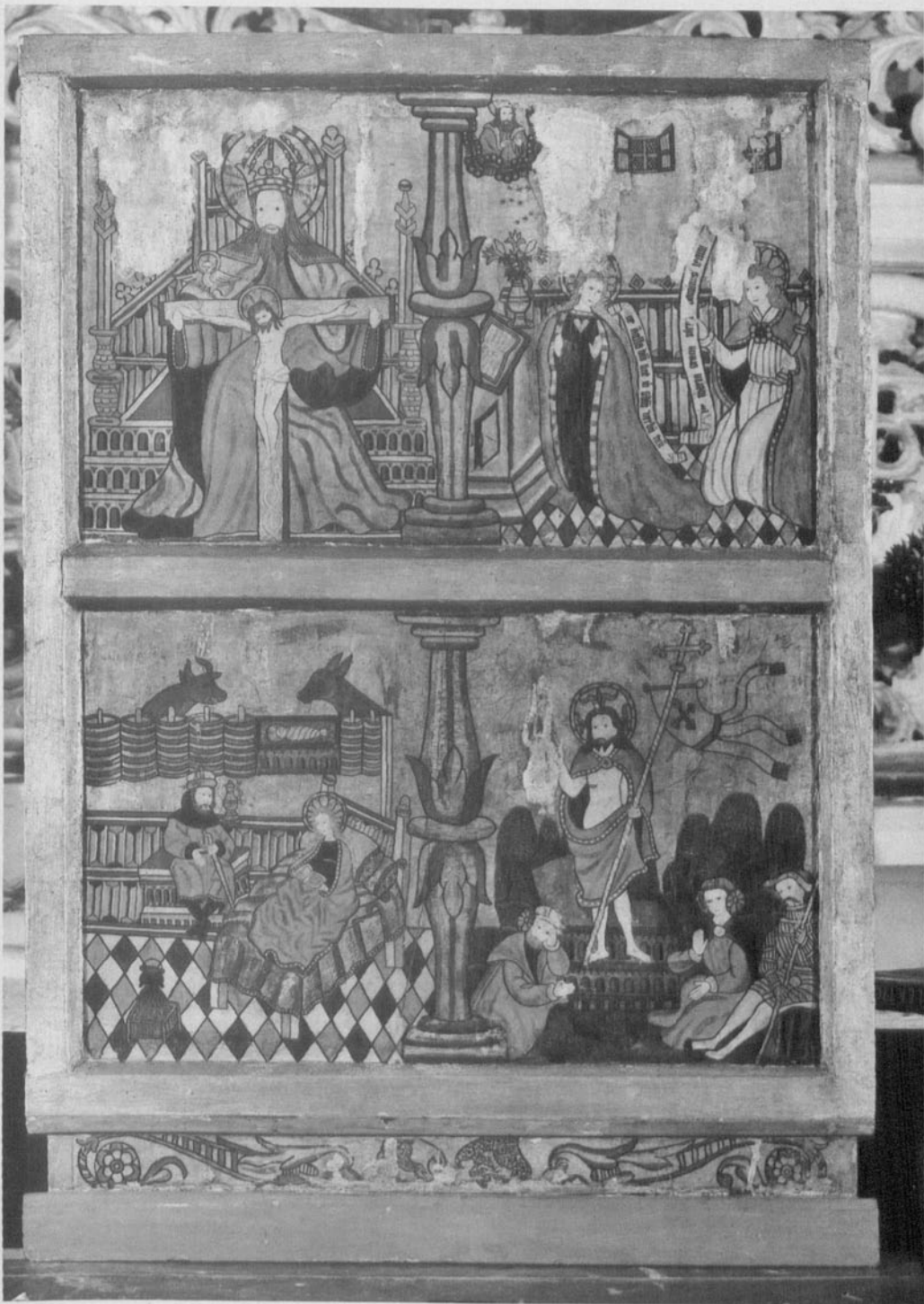
Foto: Benediktinerabtei Kremsmünster













Du sollst dir kein Bild machen!

Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots*

I. Das Problem

Die überlegte und begründete Ablehnung von religiösen Bildern, zumindest die spannungsvolle, interne Reibungen verursachende Anwesenheit einer solchen Forderung innerhalb der kanonischen Überlieferung, zeichnet die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen: das Judentum, das Christentum und den Islam aus, vor allen anderen uns bekannten Religionen. Die Ursache dafür liegt in allen drei Fällen in der Rezeption des alttestamentlichen Bilderverbots, das wegen dieser Sonderstellung und wegen seiner weitreichenden Wirkungen immer wieder erhöhte Aufmerksamkeit erfahren hat.

Die unmittelbar aktuelle Konjunktur in der Behandlung des Bilderverbots führe ich auf vier Phänomene zurück:

1. Eine bestimmte Kultur- und Medienkritik diagnostiziert die epochale Wende von einem lesenden und hörenden Menschen zu einem Augensmenschen, der ins Zeitalter des Fernsehens eintaucht und mehr und mehr durch optische Signale beeinflusst wird. Die Medienkritik konzentriert sich dabei auf das Fernsehen und demonstriert dessen Deformierungen vor allem am Beispiel der Religion im Fernsehen. In diesem Zusammenhang taucht auch das atl. Bilderverbot auf. Ich zitiere hier als Gewährsmann Neil Postman aus seinem Buch „Wir amüsieren uns zu Tode“: „Beim Studium der Bibel fand ich in jungen Jahren Hinweise auf die Vorstellung, daß bestimmte Formen von Medien ganz bestimmte Inhalte begünstigen und dadurch eine Kultur entscheidend zu prägen vermögen. Ich denke hier besonders an die Zehn Gebote, deren zweites lautet: ‚Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf der Erde, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist.‘ Wie viele vor mir habe ich mich damals gefragt, warum der Gott dieses Volkes Vorschriften erließ, wie Menschen ihre Erfahrungen symbolisch darstellen sollten und wie nicht. Als Teil eines ethischen Systems mutet ein solches Gebot merkwürdig an, es sei denn, sein Urheber hatte als er es aufstellte, den Zusammenhang zwischen Formen menschlicher Kommunikation und der Eigenart einer Kultur im Sinn. Ein Volk, das sich die Vorstellung von einem abstrakten, universalen Gott zu

* Überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung, die auf Einladung der Theologischen Fakultät Trier am 14. 12. 1987 in Trier gehalten wurde.

eigen machen soll, wäre hierzu wohl nicht imstande, wenn es die Gewohnheit hätte, Bilder und Statuen anzufertigen oder seine Anschauungen in konkreten, ikonographischen Formen zu verkörpern. Der Gott der Juden sollte einzig im Wort und durch das Wort existieren — ein bis dahin unbekanntes Ansinnen, das ein Höchstmaß an abstraktem Denken voraussetzt¹.

Ohne diese Interpretation des Bilderverbots zu bewerten, erkenne ich hier erneut das Wiederaufflackern eines analogen alten Streites zwischen Sehen und Hören, zwischen griechisch beeinflusster Religion des Schauens und biblischer Betonung des Hörens, zwischen protestantischer Kirche des Wortes und katholisch-orthodoxer Kirche der Bilder, Ikonen und der sichtbaren Mysterien.

2. Wenn Männlich und Weiblich und deren Bezug auf das Sprechen von Gott und Mensch eine Grundfrage feministisch-theologischer Analyse und Theoriebildung sind², dann überlappen sich diese Grundfragen und der erweiterte Bereich des Bilderverbots. Ich zitiere ein kämpferisch-programmatisches Wort von Magdalene Bußmann aus „Ansatz und Anliegen feministischer Theologie“³: „Männer haben bislang die religiöse Wirklichkeit definiert, haben bestimmt, in welchen Bildern und Eigenschaften von Gott die Rede sein kann, haben die religiöse Sprache, deren Symbole und Ausdruckshandlungen geprägt, die Bibel aus ihrer Sicht mit den von ihnen entwickelten wissenschaftlichen Methoden ausgelegt, kurz, sie haben für alle Menschen die religiöse Wirklichkeit benannt und diese Sprache und Inhalte für alle verbindlich gemacht. Wenn aber Gott, den Bereich des Religiösen, der von normierender Bedeutung auch für die nichtreligiöse Wirklichkeit wurde, lediglich in männlicher Sprache benannt wird, Gott als Vater, König, Herrscher, Richter . . ., wenn die Eigenschaften Gottes die sind, die Männer für die bedeutendsten halten, allmächtig, allwissend, erhaben, stark, gerecht . . ., dann gibt es für Frauen nur die Möglichkeit, sich in bezug auf die göttliche Wirklichkeit klein, demütig, abhängig und unterlegen zu fühlen, denn sie kommen nicht vor, und sie haben, eben weil sie Frauen sind, keine Chance, die männlich dominierte Religion in der sie nicht Subjekte sind, mitzuformulieren.“ Die Exegetin S. Schroer schreibt⁴:

¹ N. POSTMAN, *Wir amüsieren uns zu Tode*, Frankfurt 1985, 18.

² Vgl. M. TH. WACKER, *Frau-Sex-Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches*, in: DIES.: (Hg.) *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf 1987, 101–125, bes. 102.

³ M. BUßMANN, *Ansatz und Anliegen feministischer Theologie*, Wort und Antwort 28, 1987, S. 101.

⁴ S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im AT*, OBO 74, Freiburg (Schweiz) 1987, 13 f.

„Alle im dtr. Licht des Bilderverbots erscheinenden polemischen Nachrichten von Bildwerken in Israel müssen daher als tendenziöse Berichterstattung angesehen und entsprechend kritisch gelesen werden. Für tendenziöse Berichterstattung sprechen in diesem Zusammenhang auch andere Beobachtungen, auf die schon verschiedentlich hingewiesen wurde, z. B. das Fehlen aller Hinweise im Alten Testament auf die Frauenfigürchen, die in eisenzeitlichen Schichten so zahlreich sind, und überhaupt auf alle Arten von bildlich gestalteter Keramik. Der Nachweis, daß hier nicht nur dtr., sondern zudem auch androzentrische Selektion und Redaktion vorliegt, wäre von einer feministischen atl. Exegese her zu leisten.“

Die Diskussion um die Anthropomorphismen scheint zuerst als Problem der sprachlichen Benennung Gottes wenig mit dem konkreten Bilderverbot zu tun haben, beide sind aber dann doch untergründig miteinander verbunden, wenn wir bedenken, daß die deutlichste Formulierung des die geschlechtliche Bezogenheit des Menschen übersteigenden Wesens Gottes in Dtn 4, 16 „Lauf nicht in euer Verderben, und macht euch kein Gottesbildnis, das irgend etwas darstellt, keine Statue, kein Abbild eines männlichen oder weiblichen Wesens“, in einer Erläuterung zum Bilderverbot zu finden ist. Wenn wir ferner bedenken, daß es im Israel der Königszeit vom 9. bis 7. Jh. v. Chr. Anzeichen für eine zeitweilige Verehrung von Jahwe zusammen mit einer weiblichen Gottheit, der Aschera, gibt, was von einer theologischen Bewegung bekämpft wurde, die maßgeblich an der Durchsetzung des Bilderverbots beteiligt war, dann unterstreicht das die oben angegebene Überlappung von feministischer Fragestellung mit dem Einzugsbereich des Bilderverbots⁵.

3. Ferner gehört das Bilderverbot in den Kernbereich der unterschiedlichen Spiritualität der orthodoxen, der protestantischen und katholischen

⁵ Vgl. jetzt auch zur Diskussion um „männliche oder weibliche Eigenschaften“ Gottes den Überblick von U. GERBER, *Die feministische Eroberung der Theologie*, München 1987, bes. 51–57, 81–96; eine zu geringe Berücksichtigung des AT und eine zu lasche Kritik fragwürdiger Positionen fordern die Auseinandersetzung mit diesem an sich hilfreichen Überblick heraus. In dieser Diskussion sind mehrere Unterscheidungen zu beachten und durchzuhalten: Die sprachlogische Unterscheidung zwischen dem bezeichnenden System der Sprache und dem bezeichneten Sachverhalt — direkte Gleichsetzung zwischen grammatikalischem Geschlecht und Wesen einer Bezeichnung führen oft zu wunderlichen Argumenten — ferner die Unterscheidung zwischen unserem Reden von Gott und Gottes Unfaßbarkeit im Sinne einer *theologia negativa* und schließlich die gesellschaftlichen und psychosozialen Konsequenzen einer theologischen Rede und Argumentation, die „sexistisch“ in dem oben beschriebenen Sinne wirkt, weil sie selbst die beiden erstgenannten Unterscheidungen vergißt. Gott ist *unser Vater* weder als Mann noch als Frau, und wir bekennen seine *Menschwerdung* in Jesus und nicht seine *Mannwerdung*.

Kirchen. Das 2. Konzil von Nizäa (787 n. Chr.), dessen wir in diesem Jahr (1987) ökumenisch gedenken, war ein Bilderkonzil, das die der Verehrung würdigen heiligen Bilder sanktionierte. Dieses Konzil ist auf dem Hintergrund eines anderthalbjährhundert langen Bilderstreites zu bewerten, in dem auch immer um die bleibende Gültigkeit des atl. Bilderverbots gerungen wurde⁶.

Genauso hat der Bilderstreit zu Zeiten der Reformation zu unterschiedlichen Wertungen des atl. Bilderverbots geführt, was bis heute in den verschiedenen Zählungen der Dekaloggebote seinen Niederschlag findet (vgl. die lutherisch-katholische Zählung im Unterschied zur calvinisch-anglikanischen Zählung im Unterschied zur jüdischen Zählung).

Zuerst ist der Bilderstreit ein innerreformatorisches Problem zwischen Karlstadt, Luther, Zwingli und Calvin, hat dann aber auch zugleich soviel praktische Konsequenzen, daß er innerhalb der Reformation die theologische Debatte auflädt und somit auch zum Bilderdekret des Tridentinum führt. Das atl. Bilderverbot zeigt dabei symptomatisch die jeweilige Verhältnisbestimmung von AT und NT an⁷.

4. Schließlich erfährt das Bilderverbot derzeit eine binnenexegetische Renaissance. Sie wird einerseits gespeist durch die wiederentdeckte, ausgeweitete und theologisch fruchtbare Integration der altorientalischen Ikonographie in den historisch-kritischen Zugang zur Bibel, wie sie vor allem von O. Keel und „seiner Schule“ betrieben wird⁸; diese Integration fordert geradezu dialektisch die Frage nach dem Stellenwert des singulären Bilderverbots heraus. Andererseits belebt sich die Beschäftigung mit den einschlägigen Bilderverbots-Texten, weil das „zweite Gebot“ zu den „Charakteristika des Jahweglaubens“ gehört⁹, weil es in der Vor-, Entstehungs- und Nachgeschichte des Dekalogs eine herausragende Rolle spielt¹⁰ und weil es

⁶ Belege und Kommentierungen sind zu finden bei C. SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984, bes. S. 151 f. 175. 182. In bezug auf die 1200-Jahr-Feier wird Nizäa II. gewürdigt bei: A. KALLIS, *Nikaia II. (787). Aktualität und ökumenische Relevanz des letzten ökumenischen Konzils*, Hermeneia, Zeitschrift für Ostkirchliche Kunst 3, 1987, 186–192; A. STOCK, *Das halbvergessene Bilderkonzil*, Orientierung 51, 1987, 227–230.

⁷ Zusammengefaßt bei W. V. LOEWENICH, TRE VI, 1980, 546–557.

⁸ Anstelle vieler Werke verweise ich auf das Themenheft „Bibel und Ikonographie“, BiKi 40, 1985, 141–192, und auf die materialreiche Dissertation von S. SCHROER, s. o. Anm. 4.

⁹ Dazu W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen 1987, 91–99. 361.

¹⁰ C. DOHMEN, *Das Bibelverbot*, BBB 62, 1987; *Anfragen zur Einordnung des Dekalogs und zu der von Dohmen aufgezeigten Entwicklung des Bilderverbots innerhalb der Dekaloge* finden sich bei: C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*, VT 35, 1985, 165–191 und

durch seine Verbindung mit dem „ersten Gebot“ in die bibeltheologische Frage nach der Einheit des Alten Testaments hineingehört, die zunehmend vom „ersten“ oder Hauptgebot der Alleinverehrung Jahwes her erörtert wird¹¹.

Durch diese Bezüge motiviert, biete ich im Folgenden einen knappen bibeltheologischen Durchgang durch die Entwicklungsgeschichte des atl. Bilderverbots und sichere meine Ausführungen durch ein paar einleitende Hinweise zur Vorsicht ab. Das Bilderverbot bezieht sich immer auf den Bereich der religiösen Bilder, spricht also sein Veto nicht gegenüber profanen Bildern außerhalb des Kultes, ist also kein Kunstverbot. Das bedeutet wiederum nicht, daß es nicht vom Kult her auf die profane Kunst ausstrahlt hätte. Das Bilderverbot erfaßt Bilder als Produkte von Kunst und Kunsthandwerk: zumindest ist es auf menschliche Artefakte bezogen (vom vollplastischen Götterstandbild bis zum bearbeiteten Stein). Das Bilderverbot berührt direkt nicht den Bereich der sprachlichen Bilder, d. h. Metaphern. Es zensiert also nicht die mit der Sprache verbundenen geistigen Vorstellungen. — Entgegen der Redeweise „das Bilderverbot“, die einen einheitlichen, in sich geschlossenen Tatbestand von bestimmter Konstanz insinuiert, fordern die wechselnden Formulierungen des Sachverhalts der Bildlosigkeit innerhalb der atl. Literatur die Frage nach dem Ursprung und dem Wandel des Bilderverbots in der Geschichte Israels heraus. Dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man die Vorschriften zur Vernichtung fremder d. h. außerjahwistischer Kultobjekte mit dem Bilderverbot in Beziehung bringt¹². Verbindet man den unterschiedlich formulierten Sachinhalt des Bilderverbots einschließlich seiner unterschiedlichen Behandlung in der Literatur des AT einerseits mit den Indizien für eine Bilderverehrung innerhalb wie außerhalb des ATs, dann wird die Annahme einer Entwicklung unausweichlich.

Gerade beim Bilderverbot schlägt die Spannung von Theorie und Praxis, von Lehre und Leben, von offizieller Religion und faktischer Volks-

vor allem bei A. GRAUPNER, Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5, ZAW 99, 1987, 308—329. Dohmen hat bisher (vorläufig) darauf geantwortet in: DERS., Dekalogexegese und kanonische Literatur, VT 37, 1987, 81—85; in der zweiten Auflage seiner Dissertation, BBB 62, a. a. O. 315 A7, und im Art. *psl.* ThWAT VI, 688 f.

¹¹ W. H. SCHMIDT, Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie, Jahrbuch für Biblische Theologie 2, 1987, 33—57.

¹² Die dtn-dtr. Befehle zur Vernichtung jahwefremder Kulturobjekte stehen unter dem Einfluß der dtn Prohibitive Dtn 16, 21 und begleiten zuerst das „erste Gebot“ der exklusiven Alleinverehrung Jahwes Ex 22, 24; 34, 13; Ri 2, 2 und integrieren später auch Gehalte des Bilderverbots Dtn 7, 25 und 12, 3; vgl. dazu DOHMEN, Art. *psl.* ThWAT VI, 695 f.

frömmigkeit besonders durch. Der Aufschwung in der Recherche zu altorientalischen Ikonographien sowie das beschleunigte Anwachsen der Funde in der Palästinaarchäologie haben deutlich gemacht, daß es auch in Israel Bilder gab. Palästina war ein Land zwischen zwei hochentwickelten Bildkulturen, der Ägyptens und der Mesopotamiens, zugleich offen für Mittelmeer-Importe durch Vermittlung der Phönizier. Die jeweiligen Großmächte haben immer wieder versucht, ihre Bildkultur dem unterlegenen Israel aufzuoktroieren, so daß im Gegenzug die spezifische Differenz des Bilderverbots um so mehr zur Frage wird. Eine Interpretation des Befundes, die schlichtweg Bilder und Bildlosigkeit Israels nebeneinanderstellen und sich gegenseitig relativieren läßt, wird dem Anspruch, der Entwicklung und der Wirkung des Bilderverbots nicht gerecht¹³.

II. Skizze der atl. Entwicklung des Bilderverbots¹⁴

Die vorstaatlichen Anfänge des Jahweglaubens wie die Israels überhaupt sind schwierig zu rekonstruieren. Soviel aber vermag ich anzunehmen: Die für den späteren Jahwismus entscheidende halbnomadische Exodusgruppe um Mose hat keine spezifische und kanonische Ikonographie von Jahwe in die religiösen Überlieferungen Altisraels eingebracht. Anikonische Tendenzen, wie sie für altorientalische Randkulturen typisch sind, haben neben der verständlichen Einfachheit halbnomadischer Kulte eine Rolle gespielt. Der Kult war stärker auf das Tieropfer als auf die Verehrung eines Götterstandbildes konzentriert. Daneben hat es aber auch lokale Kulte mit Verehrung Jahwes in einem Stierbild gegeben. Wahrscheinlich ist der vorstaatliche Stierkult eine Übertragung aus kanaanischnen Vorbildern

¹³ Ein analoges Urteil hat jüngst M. GÖRG, das Alttestamentliche Bilderverbot und seine Bedeutung im frühen Judentum, *Orthodoxes Forum* 1, 1987, 171—179, 172 gefällt: „Wenn die Biblische Archäologie mit ihrem breit gefächerten Informationsmaterial auch mittlerweile der Bibelexegese den Rang abgelaufen hat, soweit es um Rekonstruktion der frühisraelitischen Verhältnisse in vorstaatlicher Zeit teilweise auch in staatlicher Zeit geht, bleibt doch der Betrachtung der textlichen Überlieferungen noch außerordentlich viel Spielraum, um Position und Funktion der Nachrichten über Bildkunst im Alten Israel ins rechte Licht zu setzen.“ Dieser Aufsatz Görgs geht mit der folgenden Skizze weitgehend konform.

¹⁴ Basis der folgenden Skizze sind die einschlägigen Arbeiten von C. DOHMEN, s. o. Anm. 10; hinzu kommen von demselben Autor die weiterführenden Beiträge: DERS., Religion gegen Kunst. Gegen die Anfänge der Kunstfeindlichkeit in der Bibel? in: C. DOHMEN/T. STERNBERG (Hg.), ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987, 11—23; DERS., Hat das 2. Konzil von Nikaia 787 das Bilderverbot außer Kraft gesetzt. Alttestamentliche Überlegungen zum Konzilsjubiläum 1987, *Hermeneia* 3, 1987, 200—207; DERS., R. ENGLERT, T. STERNBERG, In der Bilderflut ertrinken? Theologische Aspekte eines zeitgenössischen Problems, *Kat. Bl.* 113, 1988, 4—15.

in den frühen Jahwismus. Der kanaanäische Hochgott El und der Fruchtbarkeitsgott Baal wurden in ihrem Symboltier, dem Stier, verehrt. Solche Übertragung bei einigen nordisraelitischen Gruppen scheint plausibel, weil man ein künstlerisches Gefälle von der entwickelten kanaanäischen Stadtkultur zu den israelitischen Randsiedlern annehmen kann und weil in relativ alten Texten Jahwe mit dem starken Stier verglichen wird (vgl. Gen 49, 24; Num 23, 22; 24, 8). Wohlgemerkt, hier beim Stierkult wird auf Jahwe nach Art benachbarter Götterkulte im Symbol verwiesen. Nach jüngeren archäologischen Funden und schriftlichen Zeugnissen hat es in unmittelbarer Nachbarschaft Israels in Transjordanien und im Philisterland menschengestaltige Götterbilder gegeben sowohl in der vorstaatlichen wie in der staatlichen Zeit Israels¹⁵. Die schriftlichen Zeugnisse des AT berichten in 2 Sam 12, 20, David habe sich die Krone des Milkom auf das Haupt gesetzt, wahrscheinlich die Krone der Milkom-Statue im Hauptheiligtum der Ammoniter zu Rabba. 1 Sam 5, 1–15 erzählt von der Dagonstatue in dessen Tempel zu Aschdod. Die Archäologie belegt für Jordanien eine moabitische Baalstatue des 13.–12. Jahrhunderts und aus derselben Zeit die Stele von Balu^ca mit Darstellung wahrscheinlich des ägyptischen Amun-Re. Die Statuen aus dem Bereich der Zitadelle von Amman, die Statue des Jerach^cAzar ebenfalls aus Amman und die von Chirbat Haddschar stammen alle aus dem 8.–7. Jahrhundert und können sowohl Götter wie Könige darstellen. Davon setzt sich die Jahweverehrung ab. Das alte Stämmeheiligtum der Lade — was immer es genau gewesen sein mag — zeigte die Anwesenheit Jahwes an, ist aber für eine Umschreibung der Gestalt Jahwes nicht brauchbar, weil es auf keinen Fall ein Bild darstellt. Der salomonische Kerubenthron zeigte nur die Wächterkeruben oder Sphingen, auf denen unsichtbar, bildlos, d. h. ohne Götterstandbild, Jahwe thronte. Für die frühe Königszeit nach der Reichsteilung kann man resümieren: In Israel, weder im Nord- noch im Südreich hat es ein menschengestaltiges Götterbild von Jahwe gegeben. Geläufig verbreitet war vor allem im Nordreich, im Reichsheiligtum Betel, mit ziemlicher Sicherheit und vielleicht auch im alten Kultzentrum Dan, das Stierbild, in dem Jahwe gegenwärtig geglaubt wurde¹⁶. Das Vorhandensein und damit die Prägekraft von Stierbildern belegt jetzt die im Verhältnis zu bisherigen Funden relativ große Stierstatue des bäuerlichen, israelitischen Clanheiligtums nordöstlich von Samaria aus

¹⁵ Vgl. S. SCHROER, a. a. O. 161 ff.; Ausstellungskatalog „Der Königsweg“. 9 000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina, Mainz 1987, bes. S. 108. 118. 131, anders P. WELTEN, TRE 6, 518.

¹⁶ Zur Auseinandersetzung um das Stierbild von Dan, vgl. C. DOHMEN, Das Bilder-
verbot, a. a. O. 146; S. SCHROER, a. a. O. 97–100.

vorstaatlicher Zeit zu Beginn des 12. Jahrhunderts¹⁷. Es gab eine eigene israelitische, baalisierende Jahwefrömmigkeit mit Betonung der Aspekte der Fruchtbarkeit. Die prophetische Kritik des Nordreiches (vgl. Hosea 13, 2; 1 Kön 19, 18) zeigt, daß die intendierte Unterscheidung beim Stierbild zwischen Postamenttier und darüber den unsichtbar scheinenden Jahwe nicht immer durchgehalten wurde (vgl. auch die Bezeichnung Jahwes als Stier Israels/Jakobs Gen 49, 24; Jes 1, 24; 49, 26; oder 60, 16; Ps 132, 2. 5)¹⁸. Auch im Südreich hat es — womöglich im Bereich des Jerusalemer Tempels — die Verehrung eines Schlangensymbols neben dem offiziellen Jahwekultus gegeben. Dunkel bleibt der Bezug dieser unheilabwehrenden Bronzeschlange zu Jahwe; sie wurde vom König Hiskija abgeschafft (2 Kön 18, 4).

Entscheidend ist, daß im 9. Jh. v. Chr. der Jahweglaube in der Prophetenfigur des Elija gegen den vorfindlichen Synkretismus rebelliert, ohne aber an den Formen der Jahweverehrung Kritik zu üben. Die alleinige Totalkompetenz Jahwes wird gegen die Verehrung des Konkurrenten Baal erkämpft. In Israel darf es nur einen Gott geben, der aber nach wie vor in den traditionellen Formen verehrt werden kann. Die Forderung nach exklusiver Jahweverehrung geht also der Kritik der Art und Weise dieser Verehrung voraus. Hier an diesem Punkt berührt sich zum ersten Mal die langgestaffelte Entstehung des biblischen Monotheismus mit der Bilderfrage¹⁹. Die zeitliche Differenz zwischen Fremdgötter- und Bilderverbot beruht im wesentlichen darauf, daß in den älteren Rechtskorpora wie Bundesbuch (Ex 22, 19) und Privilegrecht (34, 14) die Forderung nach exklusiver Jahweverehrung besser verankert ist bzw. scheint als die einschlägigen Vorschriften zum Bilderverbot in Ex 20, 23 und Ex 34, (13). 17. Das ändert sich im 8. Jh. mit dem Nordreichpropheten Hosea. Amulette, kleine und größere Götterbilder, sogar Kultstelen, wie die bisher unangefochtenen Mazzeben werden ihm suspekt, vor allem übt er Kritik am Stierbild von Betel. Alle diese Gegenstände entwickeln eine Doppeldeutigkeit, die von Jahwe wegzieht, statt zu ihm zu führen. Diese Bilder werden zu Trägern von religiösen Vorstellungen, die der Reinheit des Jahweglaubens schaden.

¹⁷ Vgl. R. WENNING und E. ZENGER, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels, ZDPV 102, 1986, 78—86, bes. 84 f., wo vergleichbare Stierbilder beschrieben sind.

¹⁸ Vgl. H. UTZSCHNEIDER, Hosea Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31), Fribourg/Göttingen 1980, 88—89; C. DOHMEN, Das Bilderverbot, a. a. O. 147—153; S. SCHROER, a. a. O. 100 f.

¹⁹ Vgl. mit abweichenden Akzenten B. LANG, Zur Entstehung des biblischen Monotheismus, ThQ 166, 1986, 135—142, bes. 137 f.

Mit Hosea beginnt die Problematisierung der Funktion von darstellenden Kultobjekten. Der Alleinverehrungsanspruch Jahwes verlangt nach der entsprechenden religiösen Form. In dieselben Fußstapfen tritt die Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32 aus der Hand des Jehowisten²⁰. Die Verehrung des Stierbildes in Betel seit Jerobeam I. gilt als Ursünde des auserwählten Volkes; durch den Tanz ums Goldene Kalb hat sich Israel von der Führung seines einzigen Gottes losgesagt; der Untergang des bedeutenden Nordreiches 722 v. Chr. war die logische Folge dieser beispielhaften Verfehlung. Die Bilderverehrung wird zum Ausdruck des Abfalls von Gott. Die Alleinverehrung Jahwes hat in dieser Geschichtsdeutung des Jehowisten die Idee eines Bilderverbots geboren.

Damit geht die oben schon erwähnte kleine Kultreform des Hiskija konform, die die Eherne Schlange im Bereich des Tempels abschafft (2 Kön 18, 4). Das 7. Jahrhundert bringt den verstärkten Druck der Weltmacht Assur auf das Restisrael im Südreich. Ein religionspolitischer Synkretismus wird erzwungen, wirkt aber katalysatorisch auf eine mächtige Gegenbewegung, die dtn-dtr. Theologie mit ihrem Kampf um die Einzigkeit und Einheit Jahwes. Im Namen der Abgrenzung und Reinheit des

²⁰ In der literar- und traditionskritischen Analyse von Ex 32, eines für die Entstehung des Bilderverbots und für die Interpretation der gesamten Sinaitheophanie Ex 19–34 zentralen Kapitels, scheint sich ein gewisser Konsens anzubahnen. E. ZENGER hat in seiner Rezension von C. Dohmens Dissertation (BBB 62, s. o. Anm. 10) in Theol. Rev. 82, 1986, 450, der von Dohmen herausgearbeiteten jehowistischen Erzählung vom Goldenen Kalb zugestimmt, mit der Einschränkung: „Über die zusätzlich angenommene Vorlage ließe sich streiten.“ P. WEIMAR, Das Goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen von Ex 32, BN 38/39, 1987, 117–160, setzt sich mit Dohmen auseinander und kommt auch zu einer jehowistischen Grunderzählung, die allerdings erheblich reduziert ist (Ex 32, 1–20a*), und zu „drei daran sich sukzessiv anlagernden Bearbeitungsschichten sowie einer nach der abschließenden Bearbeitung liegenden Glossierung“ (a. a. O. S. 141). Die Analyse von J. VERMEYLEN, L'affaire du veau d'or (Ex 32–34). Une clé pour la question deuteronomiste?, ZAW 97, 1985, 1–22 (elohistische Grundschrift in Ex 32, 15 f. und weiteren vier dtr Redaktionen mit einer abschließenden priesterlichen Redaktion ist zurecht von der jüngsten Untersuchung durch E. AURELIUS, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im AT, CB. OT Series 27, Stockholm 1988, 61 ff., kritisiert worden. Aurelius erarbeitet in Anknüpfung und Auseinandersetzung mit Dohmen eine Grunderzählung, die sich bis auf kleinere Abweichungen mit Dohmens jehowistischer Stufe deckt. „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Grunderzählung in Ex 32 mindestens V 1–6, 15a*, 19 f., 30–34 (außer den besprochenen Zusätzen in V 20, 31 und 34) umfaßt. Ob V 17 f., 21–24 und 25–29 von Anfang an dazugehörten, ist erheblich unsicherer“ (a. a. O. 68). „Anlaß und Absicht von Ex 32 sind daher im 7. Jahrhundert am besten verständlich, zwischen Samarias und Jerusalems Fall“ (a. a. O. 77). Sowohl die überwiegende vom Tetrateuch als auch die von der dtn-dtr. Literatur her kommende Exegese konvergiert jetzt darin, in Ex 32 einen vorexilischen, näherhin vordeuteronomischen d. h. jehowistischen Erzählkern anzunehmen, der vom Goldenen Kalb, dem Zerschlagen der Tafeln aus Stein und der Fürbitte des Mose erzählte.

Jahwekultes fordert die frühe dtn. Bewegung zu Anfang des 7. Jahrhunderts die Abschaffung des stilisierten Lebensbaumes, Symbol der weiblichen Begleitgöttin Jahwe, der Aschera, neben dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels²¹; zugleich werden die bisher tolerierten, teilweise bearbeiteten und bemalten Kultstelen aus dem Gottesdienst verbannt. Das Doppelverbot von Dtn 16, 21. 22: „Du sollst neben dem Altar des Herrn, deines Gottes, den du dir baust, keinen Kultpfahl, keinerlei Holz einpflanzen. Du sollst kein Steinmal von der Art errichten, die Jahwe, dein Gott, haßt“, erscheint wie der konkrete Vorläufer des späteren Fremdgötter- und Bilderverbots im Dekalog²². Jahwe duldet neben sich keine weibliche Konkurrenzgottheit und fordert eine eindeutige Art der Verehrung ohne mißverständliche Standbilder und Symbole. Die joschijanische Kultreform von 622 v. Chr. vollzieht diese Verbote, zentralisiert den gesamten Kult auf den Jerusalemer Tempel und reinigt vor allem den einzigen Kultort. Die späte Königszeit kurz vor dem Untergang Jerusalems im Jahre 586 v. Chr. ist eine Hochzeit scharfer Kultkritik; das belegen authentische Passagen der Verkündigung Jeremias (Jer 2, 26–29) oder Ezechiels (Ez 8–11; 6, 4; 22, 3 f.; 23, 14–16) mit ihrer Verurteilung von Götzendiensten mit jahwefremder Bilderverehrung nach Art der heidnischen Nachbarn.

Zur Zeit des frühen Exils ist dann auch die klassische Formulierung von Fremdgötterverbot und Bilderverbot im Grundtext des Dekalogs in seiner Fassung von Dtn 5, 7 f. „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Kultbild machen“ anzusetzen. Die vorauslaufenden, konkreten Verbote und variationsreichen Polemiken werden auf den Begriff gebracht. Keine fremden Götter neben Jahwe und kein Kultbild von Jahwe! Das Fremdgötterverbot regelt die Innenseite der exklusiven Gottes-

²¹ S. SCHROER, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: M. KÜCHLER/C. UEHLINGER (HG.), Jerusalem. Texte-Bilder-Steine, NTOA 6, Göttingen-Freiburg/Schweiz 1987, 201–225 hat die ikonographische Verbindung von Baum und Göttin in Palästina durch anderthalb Jahrtausende verfolgt. „In der Verbindung der stilisierten heiligen Bäume mit dem Namen der Göttin Aschera manifestiert sich sowohl das Weiterleben der alten palästinischen Tradition der Zweiggöttin, d. h. Baumkult scheint in Palästina immer mit weiblichen Gottheiten verknüpft gewesen zu sein, als auch der starke kanaänäische Einfluß auf die israelitische Religion im 9./8. Jh. v. Chr. . . . In Israel übernahm man den kanaänäischen Namen der Göttin, die Sache hingegen, der heilige Baum als ihre Repräsentation, hatte schon eine viel ältere Tradition“ (a. a. O. 218).

²² Dtn 16, 21 f. gehört zum deuteronomischen Übergangsbereich vom Block der Kultbestimmungen Dtn 14, 22–16, 17 zum Block der Ämtergesetze Dtn 16, 18–18, 22. Technik und Intention der deuteronomischen Grundlage hat jetzt U. RÜTERS WÖRDEN, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde, BBB 65, Frankfurt 1987, 10–30. 89 ff., erarbeitet.

beziehung, das Bilderverbot regelt die Außenseite, den praktischen Vollzug der Exklusivität. Doch die Karriere des Bilderverbots ist damit noch nicht zu Ende. Die Fortschreibungen innerhalb der Dekalogfassungen von Dtn 5 und Ex 20 zeigen ebenso wie verwandte Bilderverbotsformulierungen aus exilischer Zeit eine Ausweitung des Bilderverbots (Lev 19, 4; 26, 1; Dtn 4). Nicht nur kein Kultbild, sondern jedwede Darstellung im Kult, ob Bild oder greifbares Symbol, ist verboten²³. Jahwe ist nicht darstellbar. Mit dem exilischen Durchbruch zum theoretisch-reflektierten Monotheismus bei den späten Deuteronomisten von Dtn 4 und bei Deuterjesaja tritt das Bilderverbot das ganze Erbe des Fremdgötterverbots an. Der einzig und allein existierende Gott kann auf die Auseinandersetzung mit Konkurrenzgöttern verzichten; das Fremdgötterverbot hat sich überlebt. Das Bilderverbot übernimmt in vielen Rechtskorpora die Führung (vgl. Ex 20, 23 beim Bundesbuch und Dtn 27, 15 bei der Fluchreihe. Für diese Entwicklungsphase ist Bildverehrung dem Monotheismus unangemessen. Die Überlegenheit des Schöpfers und Herrn der Geschichte kann nicht durch Bindung an Bilder gefesselt werden. Nicht von ungefähr konzentrieren sich die prominenten Vertreter des Monotheismus wie die Theologen hinter Dtn 4 und Deuterjesaja (vgl. 40, 1–11) ganz auf den akustischen Kontakt mit Gott und verzichten unisono auf eine visuelle Verbindung²⁴. Sie vertreten ein folgenreiches Gefälle vom Hören zum Sehen. Ihre Tendenz teilt die nachexilische Götzenbildpolemik: Götterbilder sind menschliche Produkte und ungeeignet, den Schöpfer zu repräsentieren. Das sichtbare Götterbild ist ein ohnmächtiges Nichts (vgl. Jes 44; Jer 10; Weish 13 und Ps 115, 2 ff. mit Ps 135, sowie der um 300 v. Chr. geschriebene Brief des Jeremia).

Die Götzenbildpolemik übernimmt Begriffe und Wendungen aus den Bilderverbotformulierungen, stammt aber nicht direkt aus der Linie des Bildverbots ab, sondern ist eher „als späte Parallelentwicklung zum Bilderverbot zu werten“²⁵. Gemeinsam ist die Intention, die Ablehnung von Bildern für Gott, verschieden ist die Wurzel. Die Götzenbildpolemik denkt wie die philosophische Bilderkritik der hellenistischen und römischen Phi-

²³ GÖRG, a. a. O. S. 178, sieht „in der noch jüngeren Ausdehnung des Verbots auf alle Bilder im Kult bereits so etwas wie eine Folgeerscheinung einer doktrinären Monomanie“, „die mit einer introvertierten Intoleranz gegenüber alternativen Kultformen überhaupt einhergeht“. Ich möchte darin — etwas vorsichtiger — die verständliche Reaktion des zerstreuten Gottesvolkes auf den starken Assimilationsdruck einer kulturpolitisch übermächtigen Umgebung sehen.

²⁴ Das springt z. B. ins Auge, wenn man die mit visuellen Elementen angefüllte Berufungsvision Protojesajas (Jes 6) vergleicht mit der reinen Berufungsaudition Deuterjesajas (Jes 40).

²⁵ DOHMEN, Art. *psl.* ThWAT VI, 697.

losophen über das Wesen des Bildes nach und hämmert die unüberbrückbare Transzendenz Gottes ein²⁶.

III. Die Funktion des atl. Bilderverbots:

Bezeichnend sind die enormen Unterschiede der Exegeten und Systematiker, wenn sie die Intention des Bilderverbots beschreiben. Dohmen²⁷ hat die verschiedenen Versuche systematisiert. Ein interner Lösungstyp erklärt das Bilderverbot aus den Eigenheiten der Jahwe-Religion. Das Bilderverbot schütze die Geistigkeit Gottes gegenüber der Vermengung mit dem Sinnlichen. Dieser Dualismus ist gegenüber dem AT nicht durchzuhalten. Eine Variation dazu ist die gedeutete Intention des Verbots, Gottes Transzendenz zu wahren gleichsam in einer theologia negativa. Dabei hat diese Erläuterung den Nachteil, zu allgemein zu sein; ferner reibt sie sich an der Immanenz Gottes, der sich zugleich offenbart bzw. selbst mitteilt.

Der externe Lösungstyp definiert die Funktion vom Verbotenen innerhalb der Fremdreigion her. Dann schützt das Bilderverbot vor dem Versuch, sich Gottes im Götterbild durch Riten zu bemächtigen, ihn im Götterbild zu bannen. Hierbei wird eine geläufige Gefahr der Bildverehrung genannt, allerdings darf man prinzipiell der heidnischen wie der religiös-legitimen Bildverehrung das nicht von vornherein unterstellen.

Die religionssoziologische Begründung des Verbots mit der Kultarmut der ursprünglich halbnomadischen Kulte und der anikonischen Tendenz altorientalischer Randkulturen übersieht zum Teil die Partizipation Israels an der altorientalischen Bildkultur und die zeitweilige Bildverehrung. Zum anderen wird das Pathos des singulären Verbots und seine enorme Wirkung unterschätzt, denn bei anderen anikonischen Kulturen ist es ja nicht zu einem Bilderverbot gekommen.

Das verrät die Schwierigkeiten, den biblischen Befund zusammenzufassen. Auch mir fällt es leichter, die Hindernisse anzugeben, als exakte Funktion und Intention des Bilderverbots anzuzeigen. Das Bilderverbot hat einen langen Anmarsch genommen und außerhalb wie innerhalb des Dekalogs eine Entwicklung durchgemacht. Diese widersetzt sich einer monokausalen Erklärung. Die verschiedenen Verbotsformulierungen wie die Erklärungen von Dtn 4, 15 „Nehmt euch um eures Lebens willen gut in

²⁶ B. GLADIGOW, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: H. BRUNNER u. a. (Hg.), Wort und Bild, München 1979, 103–122, nennt „zwei Ebenen der Kritik: das Kultbild als Artefakt und die anthropomorphe Gestalt des Bildes“; „Sokratiker, Kyniker und Stoiker sind sich in der Folgezeit darin einig, daß jeder Versuch, die Gottheit im Bilde darzustellen, absurd ist“ (a. a. O. 104).

²⁷ C. DOHMEN, Das Bilderverbot, a. a. O. 25 ff.

acht! Denn eine Gestalt habt ihr an dem Tag, als der Herr am Horeb mitten aus dem Feuer zu euch sprach, nicht gesehen“, sind stark in der Negation, ohne entsprechend in der Position gleichzuziehen, und offensichtlich fällt es sehr schwer, die beiden entscheidenden Sinne des Menschen, das Auge und das Ohr, in ihrer Wahrnehmungs- und Leistungsfähigkeit für den Menschen gegeneinander abzuwägen und zu bewerten. Das muß seine Auswirkungen haben bei den Versuchen der Erklärung des Bilderverbots, die von der Differenz zwischen Hören und Sehen bzw. Wort und Bild ausgehen²⁸. Gerade in diesem Punkt zeigt das Bilderverbot seine Wirkung. Es zwingt zu einer Reflexion auf die Eigenständigkeit der Sinne in Verbindung mit der Gotteserfahrung. Es raubt der religiösen Darstellung jegliche Unschuld und problematisiert die Art und Weise, wie ich an Gott erinnere, auf ihn verweise und ihn präsent glaube. Überschaue ich die Laufbahn des Bilderverbots, dann sticht seine konstante Verbindung mit dem Fremdgötterverbot oder mit der exklusiven Gottesbeziehung ins Auge. Von daher will das Bilderverbot die besondere persönliche Beziehung Gottes, zu seinen Anhängern wahren. Es wacht über die Individualität Gottes, wie sie sich in der Zeit offenbart. Das bedeutet: Das Bilderverbot lehnt eine abbildhafte Fixierung und festschreibende Typisierung Gottes ab; eine randscharfe, konkrete, statische Festschreibung Gottes soll es nicht geben. In dieser Form nähert sich die vorliegende Interpretation der von Zimmerli und Gunneweg an, allerdings ohne die Statik der letzteren Deutung²⁹. Sie betont stärker die in der Zeit offene Individualität Gottes bzw. die Dynamik seiner Selbstmitteilung. Das Bilderverbot ist „Wächter des Eingottglaubens“ insofern es Gottes Einzigartigkeit unterstreicht und ständig zum Einholen dieser damit gegebenen Differenz zwingt.

Ich möchte nicht schließen, ohne redlich darauf aufmerksam zu machen, daß das AT wie öfters die ganze Bibel uns überrascht, indem sie eine andere Wahrheit unverbunden neben die Aussage des Bilderverbots stellt, gleichsam als ob das zu kurz gekommene Sehen und die Gottesschau

²⁸ Vgl. K. RAHNER, Zur Theologie des Bildes, in: R. BECK (Hg.), Die Kunst und die Kirchen, München 1984, 213–222; O. KEEL, Bibel und Ikonographie — Kleine Geschichte des Themas mit ein paar Bemerkungen zur Methode, BiKi 40, 1985, 143–147, bes. 144. Instrukтив sind die verschiedenen Anzeigen der Fördergemeinschaft Gutes Hören, Willibaldstraße 7, D-8508 Wendelstein z. B. in dt. Tageszeitungen.

²⁹ W. ZIMMERLI, Das Zweite Gebot, DERS., Gottes Offenbarung, TB 19 ¹1969, 234–248; A. H. J. GUNNEWEG, Bildlosigkeit Gottes im Alten Israel, Heno 6, 1984, 257–270. Dem kommt auch H. J. HERMISSON, Gottes Freiheit — Spielraum des Menschen, ZThK 82, 1985, 129–152, 136, nahe: „Im Bild würde Jahwe definiert. Im Bild wäre seine Offenbarung fixiert . . . Und in dem Verbot, sich der Gegenwart Jahwes durch das Bild zu versichern, kommt in Israel Gottes Freiheit zur Sprache. Israel begreift damit Freiheit Gottes in der Negation: „Jahwe — nicht im Bild.“

aufgeholt, als ob das Gefälle vom Hören zum Sehen wieder in die Balance gebracht werden soll: Derselbe Prophet Ezechiel, der die Götzenbilder bekämpft, kann sich in seinen Visionen anschicken, den erhabenen Gott auf seinem himmlischen Thron zu beschreiben, eine Gestalt die wie ein Mensch aussah (Ez 1, 26). Und dieselbe Priesterschrift, die an der Transzendenz des Schöpfergottes und Lenkers der Geschichte keinen Zweifel läßt, kann in überlegter Rücksicht auf das Bilderverbot trotzdem die wichtige Aussage machen: Gott schuf den Menschen als sein Ebenbild (Gen 1, 26)³⁰. Also gibt es doch eine Vermittlung Gottes auch durch das Sichtbare. Das Sehen Gottes ist nach den Aussagen des AT nicht selbstverständlich. Für den Menschen kann es Tod bedeuten (vgl. Gen 32, 31 mit dem Grundsatz „Gott sehen heißt sterben“; hier und öfter). Davon werden bei privilegierten Menschen wie etwa Jakob, Mose und den siebzig Ältesten der Sinaitheophanie (Ex 34) und den prophetischen Visionären Ausnahmen gemacht. Sie werden der Gottesschau gewürdigt. In *statu viatoris* gilt für uns „Normalsterbliche“ vor allem das Hören, nach dem Tode bei Gott vollendet sich das Sehen. Daran ändert auch nicht das NT. Vom menschengewordenen Gottessohn wird uns in der Schrift keine Beschreibung und kein Bild überliefert. Die ersten beiden Jahrhunderte der Alten Kirche leben selbstverständlich in der Tradition des Bildverbots, bis dann ab dem 3. Jahrhundert das Christusbild — allerdings in vielfältiger Gestalt bzw. Konkretion — in der Kirche heimisch wird³¹. Das Erbe des alttestamentlichen Bildverbots macht sowohl das Judentum wie das Christentum zu Religionen, die in bezug auf die Abbildbarkeit Gottes sensibilisiert sind. Diese Sensibilität wird durch das Eintauchen in die moderne, visuelle Kultur erneut herausgefordert³². Das Wort des Apostels Paulus klingt wie eine Mahnung und Verheißung zugleich: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12).

³⁰ Dazu im einzelnen C. DOHMEN, Das Bilderverbot, a. a. O., 281—283.

³¹ Vgl. H. G. THÜMMEL, TRE 6, 525—531 und die beiden Aufsätze von W. BULST, Turiner Grabtuch und Exegese heute, BZ 28, 1984, 22—42 sowie BZ 30, 1986, 70—91, bes. 73 ff. Zu weiteren Aspekten der darstellenden Kunst innerhalb der Kirchengeschichte vgl. jetzt vor allem C. DOHMEN/T. STERNBERG (Hg.) ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, mit einer Reihe von einschlägigen Aufsätzen.

³² Vgl. etwa die Diskussion um die weitere Legitimität der Darstellung Gott Vaters in der Konkretion des alten Mannes. Erst seit dem 12. Jh. kommt diese Darstellungsart auf; die Ostkirche kennt sie überhaupt nicht. Dezidierte Kritik an dieser Darstellungsart übte T. STERNBERG anlässlich einer Tagung der Katholischen Akademie Trier vom 17. Februar 1988 mit dem Thema „Du sollst Dir kein Bildnis machen“ (Bericht in: Die Aula, Themen, Thesen und Termine — Berichte der Katholischen Akademie Trier und ihrer Abteilung Saarbrücken 4, 1988, 7 f.).

Meditationsbilder aus dem ehemaligen Klarissenkloster Ribnitz (Bez. Rostock, DDR)

I

Auf der Nonnenempore des ehemaligen, 1323 gegründeten Klarissenklosters Ribnitz¹, die als ‚Klosterraum‘ bzw. ‚Kapitelraum‘ diente, „da es ein eigenes Gebäude im Kloster nicht gab“ (358), befinden sich heute sechs Holztafelbilder. Diese sind zwar recht ausführlich, ikonographisch jedoch ganz unzulänglich beschrieben und bislang — bis auf die erste Tafel bei Schlie (Anm. 1) — offenbar noch nicht in Abbildungen bekanntgemacht worden. Die in ihrer Kürze und Allgemeinheit nicht gerade anziehend wirkende Beschreibung aus dem ‚Dehio‘² sei hier vorangesetzt:

6 *Doppeltafeln* 1. H. 16. Jh., hochrck. über einem predellenartigen Streifen mit Wappen zwischen Delphinen. Die querrck. Tafelhälften zeigen 2 Szenen von einer gemalten Balustersäule getrennt. Die 4 Darstellungen jeder Tafel umfassen in bestimmter Nuancierung jeweils das gesamte christliche Erlösungswerk, weshalb sich die Szenen z. T. mehrmals wiederholen. Ikonographische Seltsamkeiten lassen eine spezifische mystische Klosterfrömmigkeit erschließen, wie die Tafeln auch sicher auf Stiftungen der Nonnen zurückgehen. Ihre urspr. Verwendung unbekannt. Die Malweise naiv und altertümlich mit Goldgrund, die Renaissance im dekorativen Beiwerk (Baluster, Delphine) deutlich.

Nach einer kurzen, den Schwerpunkt auf die Bildbeischriften setzenden Behandlung der sechs Tafeln selbst will ich versuchen, die von Schlie und im ‚Dehio‘ aufgeworfene, aber unbeantwortet gelassene Frage nach der „ursprünglichen Verwendung“ der Bilder zu beantworten; denn auch Schlie begnügt sich mit einem *non liquet*: „fraglich aber bleibt der Zweck und die Art der Verbindung dieser Malereien, die niemals zu einem Triptychon gehört haben können“ (363). Indem ich als Germanist die Bilder bekannter mache, möchte ich dazu anregen, sich mit der Ikonographie der

¹ F. SCHLIE, Die Kunst- und Geschichts-Denkmäler des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin, Bd. I: Die Amtsgerichtsbezirke Rostock, Ribnitz, Sülze-Marlow, Tessin, Laage, Gnoien, Dargun, Neukalen, Schwerin ¹1898, 358 f., die Beschreibung der Tafeln 363—366. Die bisher nicht festgehaltenen Maße verdanke ich Thomas Helms, Hamburg, dem ich ebenfalls für die Photographien der Ribnitzer Tafeln zu Dank verpflichtet bin. Die nicht völlig gleich großen Tafeln haben etwa folgende Maße: Höhe etwa 99 cm, Breite etwa 75—78 cm; die Bilder selbst etwa 41 × 65 cm; die Sockel messen etwa 12 × 72 cm.

² G. DEHIO, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler: Die Bezirke Neubrandenburg, Rostock, Schwerin, bearbeitet von der Arbeitsstelle für Kunstgeschichte, Berlin 1968, 309.

Tafeln näher zu befassen, von der schon Schlie urteilte, daß sie „von größerem Interesse sei“ (363), die hier nicht Gegenstand eingehender Untersuchung sein soll, sondern zu der nur ‚Bausteine‘ zusammengetragen worden sind.

II

Merkwürdig an den Tafeln ist bereits, daß, wie in der Buchmalerei häufig, jeweils vier Szenen auf je einer Tafel erscheinen, die, deutlich voneinander abgetrennt, nicht simultan zu sehen sind, wie z. B. die verschiedenen Stationen der Passion auf zahlreichen Passionsaltären. Sie sind auch nicht als Einheit interpretierbar in der Art der Leben Jesu- oder Passionstafeln mit 10, 20, 30 und mehr Episodenbildern³.

Auffallend ist ferner, daß die vier Szenen, wenn man sie entsprechend ihrer Stellung im Ablauf der Heilsgeschichte ordnen will, nicht jeweils in der gleichen Reihenfolge zu ‚lesen‘ sind. Oben links wird zwar stets begonnen, aber nur beim 1., 5. und 6. Bild — die Zählung der Tafeln nach Schlie — wird unten rechts geendet, wobei oben und unten jeweils von links nach rechts zu ‚lesen‘ ist. Statt dessen muß man beim 2. Bild oben rechts, beim 3. und 4. unten links aufhören, während unten links beim 2. Bild die zweite Szene plazierte ist, unten rechts beim 3. Bild die dritte Szene, beim 4. die zweite. Es gibt also bei den sechs Tafeln vier verschiedene ‚Leserichtungen‘.

Charakteristisch für alle sechs Tafeln ist, daß die Bilderfolge nie in der Kreuzigung kulminiert, wie überhaupt erstaunlicher Weise außer einer Kreuzigungsdarstellung alle anderen Szenen der *Passionshistorie* wie Geißelung, Ecce-Homo, Kreuztragung, Kreuzabnahme u. a. m. fehlen, desgleichen Bilder der *Passionsmeditation* wie der Schmerzensmann, Christus im Elend, Pietà usw. Vielmehr sind, für ein Frauenkloster nicht unerwarteter Weise, ein Drittel der Szenen dem Geburtsgeschehen im weiteren Sinne gewidmet, außerdem gehen die Darstellungen weit darüber hinaus, von der Auferstehung, dem häufigsten Motiv der Tafeln überhaupt, über Himmelfahrt und das Pfingstgeschehen bis zur Marienkrönung oder zum Jüngsten Gericht; dabei ist, wie typologische Zyklen zeigen, die ‚*Biblia Pauperum*‘ oder das ‚*Speculum Humanae Salvationis*‘, die Marienkrönung in der heilsgeschichtlichen Chronologie vor dem Jüngsten Gericht einzuordnen. Mit der Verkündigung, der Geburt oder der Taufe Christi beginnen vier Tafeln, doch ist zweimal das gesamte Thema des Erlösungsgeschehens einbe-

³ Vgl. z. B. den Ausstellungskatalog: Vor Stephan Lochner. Die Kölner Maler von 1300 bis 1430, Köln 1974, Nr. 10, S. 76; Nr. 39, S. 101; Vor Stephan Lochner. Die Kölner Maler von 1300 bis 1430. Ergebnisse der Ausstellung und des Colloquiums Köln 1974, Köln 1977, 107, 109.

zogen; denn den ‚Gnadenstuhl‘ auf der 5. Tafel und die „eigentümliche Darstellung“ der 1. Tafel, die Schlie als „die Gegenwart des Herrn im hochwürdigen Sakrament“ (363 f.) nicht angemessen gedeutet hat, wird man den weitgehend zusammengehörenden Motivkomplexen ‚die Dreieinigkeit beschließt das Erlösungswerk‘ und ‚Streit der vier Töchter Gottes‘⁴ zuordnen dürfen, so daß die erste Szene der 1. Tafel zu verstehen ist als die Darstellung der ‚Menschwerdung des Sohnes‘⁵: *Puer est natus nobis* lautet ja auch die Bildbeischrift auf dem Schriftband, die es für die Deutung

⁴ Vgl. F. GORISSEN, Das Stundenbuch der Katharina von Kleve. Analyse und Kommentar, Berlin 1973, 400 ff. Im Zyklus ‚Von der Dreifaltigkeit‘ ist das 4. Bild ‚Die Dreifaltigkeit beschließt das Erlösungswerk‘, das 6. ‚Die Menschwerdung des Sohnes‘, das 7. ‚Der Gnadenstuhl oder die Erlösung der Menschheit‘. Vgl. E. J. MÄDER, Der ‚Streit der Töchter Gottes‘. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs (Europäische Hochschulschriften I, 41), Bern/Frankfurt 1971; H. VON EINEM, Das Stützensgerüst der Pisaner Domkanzel. Gedanken zum Alterswerk des Giovanni Pisano (Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 106), Köln/Opladen 1962, bes. 19–34; W. TIMMERMANN, Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den Parabolae Bernhards von Clairvaux mit der Erstedition einer mittelniederdeutschen Übersetzung der Parabolae ‚Vom geistlichen Streit‘ und ‚Vom Streit der vier Töchter Gottes‘ (Mikrokosmos 10), Frankfurt/Bern 1982, 138–152; U. KINDERMANN, Zwischen Epos und Drama: Ein unbekannter Streit der Töchter Gottes. Erstedition eines lateinischen Gedichts aus dem 13. Jahrhundert, Erlangen 1987; P. KERN, Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters (Philolog. Stud. und Quellen 55), Berlin 1971, cap. II: ‚Die Beteiligung der drei göttlichen Personen am Werk der Inkarnation‘; N. H. OTT, Rechtspraxis und Heilsgeschichte. Zu Überlieferung, Ikonographie und Gebrauchssituation des deutschen ‚Belial‘, (MTU 80) München/Zürich 1983, 119 ff., 145 ff.; RUH (wie Anm. 43), 67, Z. 55; L. KRETZENBACHER, Gericht über Adam und Eva, in: DERS., Geheiligt. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa, hsg. v. B. SUTTER (Forschgn. zur Europ. und vergleichenden Rechtsgesch. 3), Wien/Köln/Graz 1988, 58–89; U. VON BLOH, Die illustrierten Historienbibeln des Spätmittelalters im deutschsprachigen Raum und ihre Quellen, Diss. phil. masch. Hamburg 1988, 40 ff., 262 ff.; G. KORNRUMPF, Die ‚Weltchronik‘ Heinrichs von München. Zu Überlieferung und Wirkung, in: Festschrift für Ingo Reiffenstein zu seinem 60. Geburtstag (GAG 478), Göppingen 1988, 493–509, bes. 506; H. VOLLMER, in: Bibel und deutsche Kultur 8 (1938), 116. Vgl. F. J. RONIG, Die Dreifaltigkeitsmedaille des Trierer Domschatzes. Ein Werk des Hans Reinhart von 1544, in: Jb. Kreis Trier-Saarburg 1982, 90–95, bes. 91 f.; BOESPFLUG (wie Anm. 8), 14 ff. Auf dem St.-Trinitatis-Altar der Böttcher, 2. Jahrzehnt 16. Jh., der Jakobikirche Hamburg, eröffnet ein ‚Gnadenstuhl‘ auf dem linken Außenflügel die Szenenfolge der Heilsgeschichte, s. R. KLÉE-GOBERT/P. WIEK, Die Bau- und Kunstdenkmale der freien und Hansestadt Hamburg Bd. III, Hamburg 1968, 197 f. Auch aufklappbare Madonnenstatuen, in deren Inneren sich dann ein Gnadenstuhl zeigt, weisen auf den durch die Liturgie vorgegebenen Zusammenhang von Inkarnation und Kreuzestod Christi, auf den ‚Ratschluß der Erlösung‘ hin; vgl. GULDAN (Anm. 8), Abb.; Martin Luther und die Reformation in Deutschland (Anm. 20), Nr. 461.

⁵ Vgl. GORISSEN (Anm. 4), 402 ff.

des Bildinhaltes ernst zu nehmen gilt. Sogar in einzelnen Handschriften volkssprachiger Weltchroniken und Historienbibeln findet sich der ‚Rat der Tugenden‘ als ‚Vorspiel‘ zur Schöpfungsgeschichte (vgl. u.). Es handelt sich also bei diesem Motiv um ein sehr bekanntes Thema, das auch durch die volkssprachige Literatur reichlich, langandauernd und regional weit gestreut verbreitet gewesen ist, auf verschiedene Gattungen verteilt außerdem.

Der Typus des nackten, auf einem Kissen sitzenden Jesuskindes ähnelt dem, wie er sich z. B. auf Neujahrswünschen oder bei Hans Schäufelein, der das Jesuskind die Leidenswerkzeuge halten läßt, findet⁶, oder dem Typus der Skulptur des Gregor Erhart, der als Andachtsfigur und in Stichen, z. B. Martin Schongauers oder des sogenannten Hausbuchmeisters, in Frauenklöstern beliebt und verbreitet war⁷. Zenetti (55) bildet einen Holzschnitt, um 1450, Oberrhein/Schweiz, ab mit einem auf einem Kissen sitzenden Jesuskind, das die direkte Vorlage für den Ribnitzer Maler gewesen sein könnte, zumindest aber dieser nahekommmt, wenn auch der Kelch auf dem Holzschnitt fehlt.

Die Darstellung des die Hostie segnenden Jesuskindes steht in einem dogmatisch-ikonographischen Zusammenhang mit einer anderen, die sich auf der 2. (5.?) und 6. Tafel, wie auch sonst häufig, im Rahmen der Verkündigung findet, nämlich mit dem vom auf einem Lichtstrahl von Gottvater herabschwebenden, kreuzbeladenen Logosknaben, dem die Hl.-Geist-Taube voranfliegt, welche hier auf einer Säule (der Geißelsäule?)

⁶ Vgl. L. ZENETTI, Das Jesuskind. Verehrung und Darstellung, München 1987, 66 ff. und passim; M. C. OLDENBOURG, Die Buchholzschnitte des Hans Schäufelein. Ein bibliographisches Verzeichnis ihrer Verwendungen (Stud. z. dt. Kunstgesch. 340), Baden-Baden/Straßburg 1964, L 143. Vgl. den ‚Geistlichen Neujahrsbrief‘ in: Spätlese des Mittelalters II: Religiöses Schrifttum, hsg. v. W. STAMMLER (Texte des späten Ma. 19), Berlin 1965, Nr. 15, 33–36, 83–94 Kommentar (dazu Verf. Lex. II, 1172–1174).

⁷ Vgl. ZENETTI (Anm. 6), passim; Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg. Bildführer II: Ausgewählte Werke aus den Erwerbungen während der Jahre 1948–1961. Festgabe für E. Meyer zu seinem 65. Geburtstag, Hamburg 1964, Nr. 51; M. BERNHARD, Martin Schongauer und sein Kreis. Druckgraphik. Handzeichnungen, München 1980, 70; den Ausstellungskatalog: Vom Leben im späten Mittelalter. Der Hausbuchmeister oder Meister des Amsterdamer Kabinetts, Stuttgart 1985, Nr. 18, 96; zusammenfassend LCI II, 400–406 s. v. Jesuskind. Vgl. ferner STAMMLER (Anm. 6), Nr. 20 (Das Jesuskind. Zwei Exempel), 42 f., Kommentar 101 f.; RINGLER (Anm. 38), 187 ff., 263 f. (‚Christus als Kind in der Hostie‘, ‚Christus als das Kind der Gottesgeburt‘); K. RICHSTÄTTER, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, München/Regensburg 1924, 247 ff.; U. PETERS, Frauenliteratur im Mittelalter. Überlegungen zur Trobaritzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung, GRM 69 (1988), 35–56. Zu einer anderen Verbildlichung der selben dogmatischen Aussage vgl. G. M. LECHNER, Maria Gravida. Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst (Münchener Kunsthistor. Abhlg. 9), München/Zürich 1981.

zu sitzen scheint, also mit der von ‚Christus als dem Kind der Gottesgeburt‘⁸.

Vom ‚Gottesrat‘ bis zum Weltgericht reicht also die klar erkennbare Thematik der sechs Tafeln, die sich allerdings weder bei den einzelnen Tafeln als strukturbildende Konzeption bei der Reihung der vier Szenen auswirkt, noch es ermöglicht, die sechs Tafeln sinnvoll nach der Chronologie der Heilsgeschichte zu ordnen, selbst wenn man dazu nur die jeweils erste Szene berücksichtigt.

Zum Vergleich: Der ‚Libellus septem sigillorum‘ und seine 1331 beendet mhd. Bearbeitung Tilo's von Kulm ‚Von siben ingesigeln‘ (ed. K. Kochendörffer) bringt in dem dem Titel entsprechenden Dispositionsschema die sieben zentralen Punkte der Heilsgeschichte: Inkarnation, Taufe, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Ausgießung des Heiligen Geistes und jüngstes Gericht. Allerdings fügt Tilo von Kulm in einer Art Prolog noch allerlei hinzu, gewissermaßen die Vorgeschichte: Luzifers Empörung und Sturz, die Erschaffung Adams und Evas, ihren Sündenfall und ihre Vertreibung aus dem Paradies, vor allem aber eine Version des ‚Streites der Töchter Gottes‘ und den ‚Ratschluß zur Erlösung‘ (s. o. und Verf. Lex. IV, 473 ff.). Neben einer solchen stringenten Konzeption kommt die in jeder Hinsicht willkürliche Zusammensetzung der Ribnitzer Szenenfolge deutlich zum Vorschein. Daß aber auch die Behandlung dogmatischer Fragen im erbaulichen Kontext eines Marienlebens ihren festen Platz hat, zeigt z. B. das ‚Soliloquium quod habuit Jesus cum Maria matre sua‘ der — nicht zuletzt auch in volkssprachigen Versionen — weit verbreiteten ‚Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica‘ (ed. A. Vögtlin), V. 3450—3621, in dem vor der Taufe Christi in scholastischer Dialogform Grundlegendes christlichen Glaubens erörtert wird, u. a. die Trinität, Satisfaktion und Inkarnation; überhaupt müssen Lehrhaftes und Kontemplatives keine Gegensätze darstellen⁹, wie auch die Abschiedsszene zwischen Maria und

⁸ Vgl. E. GULDAN, *Et verbum factum est. Die Darstellung der Inkarnation Christi im Verkündigungsbild, Römische Quartal-Schr.* 63 (1968), 145—169; G. SCHILLER, *Ikono-graphie der christlichen Kunst*, Bd. I, Gütersloh 1969, 55 f.; J. W. EINHORN, *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters* (MMS 13), München 1976, 268; F. BOESPFLUG, *Das Credo von Siena*, Freiburg/Basel/Wien 1985, 24 f. (Illustration zu *descendit de coelis*); H. VON HINTZENSTERN, *Lucas Cranach d. Ä. Altarbilder aus der Reformationszeit*, Berlin 1981, 40 ff.; H. REINITZER, *Biblia Deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition*, Wolfenbüttel 1983, Nr. 96, 103; P. SCHMIDT, *Die Illustration der Lutherbibel 1522—1700*, Basel 1962, 480.

⁹ Vgl. K. RUH, *Studien über Heinrich von St. Gallen und den ‚Extendit manum‘-Passionstraktat*, *Zs. f. schweizer. Kirchengesch.* 47 (1953), 249 f., 253, 277 f.; DERS., *Zur Theologie des mittelalterlichen Passionstraktats*, *Theolog. Zs. d. theolog. Fakultät der Universität Basel* 6 (1950), 17—39, bes. 31 ff.

Christus in Bethanien zeigt, die aus den ‚Meditationes vitae Christi‘ in zahlreiche volkssprachige Passionstraktate eingedrungen ist und zum festen Bestandteil von Passionsdarstellungen gehört.

Die 1., 2., 5. und 6. Tafel haben lateinische Bildbeischriften auf diversen Schriftbändern mit Texten, die dem biblischen Wortlaut einiger Maßen entsprechen; die 3. Tafel hat, was Hervorhebens wert, aber zu reformatorischen Zeiten keineswegs mehr ungewöhnlich ist, zwei Spruchbänder mit lateinischem, auf Schriftstellen basierendem Text, und vier Spruchbänder mit niederdeutschen, gereimten, zweizeiligen, aus erbaulicher Tradition stammenden Versen, die Schlie offenbar als solche nicht erkannt hat¹⁰. Auf der 4. Tafel ist wahrscheinlich die Bildbeischrift zerstört, wie die Parallel-darstellung auf der 6. Tafel vermuten läßt. Da Schlie (364 f.) die Texte ohne jeglichen Nachweis abgedruckt hat, wiederhole ich sie hier mit wenigen Korrekturen und gebe einige Erläuterungen dazu.

1. Tafel, 1. Szene: *Puer.natus.est.nobis*; vgl. Jes. 9, 6 *parvulus enim natus est nobis, filius datus est nobis*, ein Vers, der z. B. auch in der ‚Biblia Paupe-rum‘ typologisch auf die Geburt Christi bezogen ist und zur Lektion des Weihnachtstages gehört (Introitus zur dritten Weihnachtsmesse). *Puer* statt *parvulus* zeigt wohl an, daß die Bildbeischrift nicht unmittelbar auf direktem Bibelzitat beruht; der vielleicht rhythmisch bedingte Ersatz mag durch Kontamination mit Mt. 2, 9; Lk. 1, 80; 2, 43 entstanden sein, wo jeweils *puer* für Christus steht. Das genaue Zitat also ist gewissermaßen ‚zersun-gen‘.

1. Tafel, 2. Szene: *Vere.fili⁹.dei erat iste*; vgl. Mt. 27, 54 *vere Dei Filius erat iste*. Nicht zuletzt der Pelikan auf dem Kreuz zeigt, daß wir es (nicht nur hier, sondern insgesamt) nicht mit ‚Historienbildern‘ zu tun haben, sondern mit auf typologischer Exegese beruhenden ‚Andachtsbildern‘, die der meditativen Betrachtung dienen, wie das bekannte: *Pie pelicane. Jesu domi-*

¹⁰ Zum Nebeneinander von Volkssprache und Latein auf Bilderbogen vgl. H. ROSENFELD, Der mittelalterliche Bilderbogen, in: DERS., Ausgewählte Aufsätze (...). Festgabe zum 80. Geburtstag, hsg. v. H.-A. KLEIN (GAG 473), Göttingen 1987, 256–266, hier 258, 262; Rosenfeld bemerkt, daß die volkssprachigen Texte häufig in gereimter Form auftreten. Vgl. H. KIEPE, Die Nürnberger Priameldichtung. Untersuchungen zu Hans Rosenplüt und zum Schreib- und Druckwesen im 15. Jahrhundert (MTU 74), München 1984, 210 ff. ‚Bildgedichte‘. So hat z. B. das Blockbuch ‚Exercitium super Pater noster‘ lateinische prosaische Bildbeischriften, die deutschen oder niederländischen sind dage-gen in gereimten Versen abgefaßt. Ein gleiches Verhältnis zwischen lateinischer Prosa und gebundener volkssprachiger Rede findet sich in ‚La danse macabre‘, Paris 1485 bzw. 1486. Vgl. F. RÄDLE, Kunstchronik 32 (1979), 393, der generell Kunsthistoriker darauf hinweist, daß Bildbeischriften poetische Form haben können; eine Selbstverständlichkeit, die dennoch immer wieder in Vergessenheit gerät.

ne . . . Dem selben Zweck dient auch der mit Wunden übersäte Christus, der auf der 3. Tafel bei der Intercessio ganz ähnlich erscheint¹¹. Die Stilisierung des Kreuzholzes, die ähnlich auf der 3. und 5. Tafel sich findet, soll u. U. die verschiedenen Hölzer andeuten, aus denen das Kreuz entsprechend der ‚Kreuzholzlegende‘ zusammengesetzt ist¹².

1. Tafel, 4. Szene: Himmelfahrt, mit fünf Spruchbändern: Das des Engels links oben lautet: *Quis est <*> iste rex glorie**, das des Engels links unten: *Quis est iste qui venit ut edom*.¹³ Beantwortet werden die Fragen direkt korrespondierend von dem Engel oben rechts: *Ipse est *alpha* et o**¹⁴ und unten rechts: *Dñs virtutū *ipse est *rex *glorie**¹⁵, sowie zusammenfassend von Maria: *Dilectus meus *filius ascendit ī celum**¹⁶.

¹¹ Ein Ausschnitt diese Szene mit dem Pelikan ist abgebildet bei H. REINITZER, Kinder des Pelikans, in: *Vestigia Bibliae*. Jb. des Dt. Bibel-Archivs Hamburg 6 (1984), 253, Nr. 234, Abb. 25. Zu dem Pseudo-Thomas-Hymnus ‚Adoro te devote‘ vgl. C. GERHARDT, Die Metamorphosen des Pelikans (Trierer Studien zur Literatur 1), Frankfurt/Bern 1979, 29; ebd. 19 zu verschiedenen hohen Zahlen der Wunden Christi (meist an bestimmte Gebetsrituale geknüpft, oder wie im Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen [ed. K. RUH], 13, 24 ff., an die 662 Knochen des menschlichen Körpers [bzw. 51, 14 f., 462]) und zu ihrer meditativen Funktion (mit leicht zu vermehrenden Beispielen); zur Darstellung der Wundmale Christi vgl. u. a. M. STUHR, Symbol und Ornament in der Schmerzensmannardarstellung des Conrad von Einbeck, in: *Skulptur des Mittelalters. Funktion und Gestalt*, hsg. v. F. MÖBIUS/E. SCHUBERT, Weimar 1987, 243–254; zur theologisch bedingten Grausamkeit der Passionsdarstellungen s. RUH (Anm. 9), 275 ff.

¹² Vgl. GORISSEN (Anm. 4), 334 ff.

¹³ Ps. 23, 8, 10 und Jes. 63, 1. Vgl. S. GUTBERLET, Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter. Versuch zur geistesgeschichtlichen Erfassung einer ikonographischen Frage (Sammlung Heitz. Akad. Abhlg. zur Kunstgesch. III, 3), Leipzig/Straßburg/Zürich 1934, passim (s. Register), u. a. 215 Anm. 529 und K. WILCKE, Ein unbekanntes Himmelfahrtsspiel des Mittelalters. Edition und Kommentierung des ‚Ludus de Ascensione‘ aus Cavalese, *Wirkendes Wort* 37 (1987), 184–223, 284–308, hier V. 637 ff. und S. 294 zur Verwendung der beiden Zitate bei der Himmelfahrt; vgl. auch H.-J. KRAUSE, ‚Imago ascensionis‘ und ‚Himmelloch‘. Zum ‚Bild‘-Gebrauch in der spätmittelalterlichen Liturgie, in: *Skulptur des Mittelalters* (Anm. 11), 281–353, 350 zum Jes.vers. Vgl. ferner A. E. SCHÖNBACH, *Altdeutsche Predigten*, 3 Bde., Graz 1886–1891, I, 56, 25; III, 108, 16 ff.; das ‚Anegenge‘ (ed. D. NEUSCHÄFER), V. 3211 ff.; *Altdeutsche Predigten und Gebete* (Anm. 20), Nr. 2, 54 ff., S. 8.

¹⁴ Vgl. Offb. 1, 8; 21, 6; 22, 13 *ego sum Alpha et Omega*; vgl. LC II 1, 1; *LexdMa* I, 455.

¹⁵ Ps. 23, 10. Vgl. zusammenfassend H. R. WEBER, Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie (*Europäische Hochschulschriften* XXVIII, 76), Bern/Frankfurt 1987, 14 ff.; ‚Der Ascensus Christi – triumphaler Einzug in den Himmel.‘

¹⁶ Kombination aus Mt. 3, 17 *hic est filius meus dilectus* und App 1, 9 ff. ohne wörtliche Entsprechung. Vgl. dazu: Der sogenannte St. Georgener Prediger (ed. K. RIEDER), Nr. 69 ‚von unser vrowen‘, S. 303, 13 f.; vgl. STAMMLER (Anm. 6), Nr. 26, S. 56, 39 ff.

Dilectus verweist zusätzlich auf den Bräutigam des ‚Hohen Liedes‘ und damit auf Maria in der Rolle der *sponsa* und *Ecclesia*, wie z. B. bei Schönbach, Altdeutsche Predigten III (109, 32 ff.). So ist ferner in dem Holztafeldruck von c. 1465 ‚Canticum Canticorum‘ (hsg. v. O. Clemen [Zwickauer Faksimiledrucke 4], Zwickau 1910), Bl. 12b, V. 1, 12 mit einer Art ‚Gnadenstuhl‘ illustriert, ähnlich Bl. 16a, Cant. 8, 6, wo jeweils das Stichwort *dilectus* fällt; vgl. Bl. 11b.

Die Texte zeigen also die so symptomatische Vermischung von reinem Bibelzitat und Liturgie, wie besonders das Jesaja-Zitat deutlich macht, das im Kontext der Himmelfahrt seinen ‚liturgischen Ort‘ hat. Ebenso gehören die Psalmenzitate, die das Kommen des Herrn ankündigen und die ebenfalls in dem Rahmen der Himmelfahrt üblich sind, zum festen Bestand der Liturgie des Ostersonntags oder der Osterspiele. In dem Jes.vers hat der Maler (oder seine Vorlage) *Edon* offenbar als Personennamen mißverstanden, wie der Fehler *ut Edon* statt *de Edon* zeigt.

2. *Tafel*, 1. *Szene*, 5. *Tafel*, 2. *Szene*, 6. *Tafel*, 1. *Szene*: Die Verkündigung ist drei Mal nahezu identisch dargestellt. Gabriels Spruchband und das Marias haben den biblischen Text Lk. 1, 28 (mit dem nicht verwunderlichen Zusatz *Maria!*) und 1, 38: *Aue maria gracia plena domin⁹ tecum** und *Ecce ācilla dñi fiat m sēdm verbū tu <ū>*. Auf den Seiten des aufgeschlagenen Buches steht die Jesaja-Prophetie von der Jungfrauengeburt (7, 14) in — soweit lesbar — etwa gleicher Schreibung, die Maria seit den pseudo-bonaventura’schen ‚Meditationes vitae Christi‘ gerade gelesen haben soll, als Gabriel zu ihr trat¹⁷: *ecce virgo cōcipiet et pariet filiū 71 et vocabitur nomē eius emanuel ysaias vii c.* (nach der 6. *Tafel*).

3. *Tafel*, 1. *Szene*: Bei der Taufe Christi hält der Engel sein Spruchband mit dem an Mt. 3, 16 angelehnten Wortlaut: *In colūbe specie spirit⁹ sātus visus est pñā vox*¹⁸; Gottvaters Text lautet: *Hic est filius meus Dilect⁹ ī quo m cōplacui*¹⁹. Die Ergänzung *paterna (vox)*, die im Wortlaut von Mk. 1, 11 und Lk. 3, 22 kein Vorbild hat, entspringt nicht individueller Willkür, sondern ist auch in anderen Texten in ähnlicher Form nachweisbar: Vgl. das ‚Marienleben des Heinrich von St. Gallen‘ (wie Anm. 17), cap. 12, 26 f. *Do ward gebort die stym deß ewigen vaters* oder die ‚Vita beate virginis Marie et

¹⁷ Vgl. SCHILLER, (Anm. 8), 53a; M. BERVE, Die Armenbibel. Herkunft. Gestalt. Typologie (Kult und Kunst 4), Beuron 1969, 27, 32; H. HILG, Das ‚Marienleben‘ des Heinrich von St. Gallen. Text und Untersuchung. Mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520 (MTU 75), München 1981, 153, Z. 153 ff.

¹⁸ Mt. 3, 16 *et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam*. SCHLIE (Anm. 1) 364 zieht *paterna vox* zu dem zweiten Spruchband: „Der Schluß des einen soll der Anfang des anderen sein.“

¹⁹ Mt. 3, 17. SCHLIE (Anm. 1) 364 hat *Dilectus* ausgelassen.

salvatoris rhythmica' (ed. A. Vögtlin), S. 129 *patrisque vox fiebat cunctis audientibus de celis*.

3. *Tafel, 3. und 4. Szene*: Beide Szenen zusammengenommen stellen die vollständige Fassung der sogenannten ‚Heils-‘ oder ‚Gnadentreppe‘ dar, die Fürbitte Marias beim Weltgericht an Christus, ihm ihre Brust zeigend, sowie die Christi an Gottvater, indem er seine Leidenswerkzeuge, die *arma Christi*, vorweist und auf seine Wundmale deutet²⁰. Das angeblich auf Bernhard von Clairvaux zurückgehende Thema ist von den Reformatoren ausdrücklich verworfen worden, ähnlich dem Motiv vom kreuzbeladenen, aus dem Himmel herabgleitenden Christuskind, das ebenfalls theologisch umstritten war (s. o. Anm. 8).

3. *Szene*: Maria wendet sich an Christus mit den Worten:

*Kynt se an de brüsten myn

Ik bydde dy lat nenen sūnder vor laren syn**

²⁰ Vgl. LCI II, 346–352 s. v. Interzession; GORISSEN (Anm. 4) 450 ff.; den Ausstellungskatalog: Martin Luther und die Reformation in Deutschland, Frankfurt 1983, Nr. 445, 446 (mit leoninischen Hexametern auf den Spruchbändern), 447 ff.; B. BUSHART, Hans Holbein der Ältere, Augsburg 1987, 102 ff. (zu dem Motivbild des Ulrich Schwarz, 1508, mit je einem Reimpaarvers Marias, Christi, Gottvaters, die mit den unten zitierten nicht übereinstimmen); L. KRETZENBACHER, Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben, Sitzungsber. München 1981, 3, München 1981, 42–82; H. ROSENFELD, Zur Darstellung des Eigengerichts (Persönliches, besonderes, Einzel-Gericht, Judicium Particulare) in der mittelalterlichen Kunst und Literatur — Bilderbogen, Buchillustration, Volksdrama und Hans Holbein —, in: DERS. (Anm. 10), 267–274h.; K. KUNZE, Himmel in Stein. Das Freiburger Münster. Vom Sinn mittelalterlicher Kirchenbauten, Freiburg/Basel/Wien 1980, 80 f.; D. RADOCSAY, Wandgemälde im mittelalterlichen Ungarn, Budapest 1977, Abb. 91, dazu S. 21, 185 ff. (die Bildbeischriften in leoninischen Hexametern); F. ZAUNER, Das Hierarchiebild der Gotik. Thomas von Villachs Fresko in Thörl, Stuttgart 1980, Abb. 40, dazu S. 92 (mit anthroposophisch-unbrauchbaren Deutungen). Vgl. zur Bezeugung des Motivs in Predigten W. WACKERNAGEL, Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften, Basel 1876, Nachdruck: Darmstadt 1964, Nr. 46, 134 ff., S. 96. Zur Verwendung dieser Szene in Weltgerichtsspielen und weiteren schriftlichen Quellen vgl. K. REUSCHEL, Die deutschen Weltgerichtsspiele des Mittelalters und der Reformationszeit. Eine literarhistorische Untersuchung (Teutonia 4), Leipzig 1906, 117 f.; Berner Weltgerichtsspiel. Aus der Handschrift des 15. Jahrhunderts hsg. v. W. STAMMLER (Texte des späten Ma. 15), Berlin 1962, Anm. z. V. 736, 43 f.; L. A. WILLOUGHBY, Two Unpublished Middle High German Poems, Modern Language Review 5 (1910), 332, Anm. z. V. 215; P. OCHSENBEIN, Marias Fürbitte im Churer Weltgerichtsspiel von 1517, in: Geschichte und Kultur Churrätens. Festschrift für Pater Iso Müller OSB zu seinem 85. Geburtstag, hsg. v. U. BRUNOLD/L. DEPLAZES, Disentis/Munster 1986, 583–615, bes. 608 f.

Christus antwortet ihr:

O moder syn an de wonden
de yck vor den sūnder draghe to allen stunden*

4. Szene: Im Anschluß daran spricht Christus zu Gottvater:

Vader lat de wonden mȳ.
vor allen armē sunderen en offer syn**

und dieser erwidert Christus:

*Sone leue.kynt.myn
wat.du bydest.dat schal.so syn*

Daß die Verse diese Intercessio-Darstellung, die ich um der Deutlichkeit willen als abgesetzte Verse hierhergesetzt habe und nicht fortlaufend wie auf den Schriftbändern und die im Gegensatz zu den lateinischen Wörtern bezeichnender Weise fast ohne Kürzel geschrieben sind, nicht Erfindung des Malers der Tafeln sind, zeigt ein schwäbischer Holzschnitt (um 1480)²¹, auf dem über Maria und Christus die Verse stehen:

Mütter sich an die wunden
die ich trag für den sūnder zū allen stunden

sowie:

Sun sich an die bruiste min
kainen sunder laus uerloren sin,

die Stammler in identischem Wortlaut auch noch in einer lateinischen Predigt (auch hier also das Nebeneinander von lateinischer Prosa und volkssprachlichen Versen) nachgewiesen hat; die Predigthandschrift stammt aus der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts aus dem Kloster Mondsee²². Im übrigen hat es nichts Auffälliges an sich, wenn Holzschnitte oder Einblattdrucke als Vorlagen für größere Gemälde herangezogen werden. So sind z. B. Hans Hesses Hochaltar der Stiftskirche zu Ebersdorf (1513) oder der Meister Pauls von Leutschau (um 1508—1517) nach dem Holzschnittzyklus zur Passionsgeschichte von Lucas Cranach d. Ä. von 1509 gestaltet und auch Dürers Holzschnitte und Radierungen sind vielfach für Tafelbilder benützt worden; vgl. z. B. den Ausstellungskatalog Dürer-Renaissance, München 1971.

Die Verse der 4. Szene haben in den lateinischen Versen auf Intercessio-Bildern ihre hinreichenden Entsprechungen:

vulnera cerne pater fac quod rogitat mater

²¹ Abgebildet in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland (Anm. 20), Nr. 449, 338 f.; und bei ROSENFELD (Anm. 20), Abb. 5. Vgl. A. E. SCHÖNBACH, Über eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten, Graz 1890, S. 10 dazu, daß der gleiche Schreiber bei den lateinischen Partien ungleich stärker Kürzel gebraucht als bei den mittelhochdeutschen.

²² Berner Weltgerichtsspiel (wie Anm. 20), 43 f.

und:

nasci petito dabo quae vis nulla tibi negabo²³.

Bilder und Texte der 3. Tafel sind also fest in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit verwurzelt und dürften wohl einer ‚schriftlichen‘ Quelle, u. U. in Form eines Einblattdruckes, verpflichtet sein. Bemerkenswert ist vielleicht noch ein Detail, daß Gottvater nämlich hier, wie auch auf den anderen Tafeln, stets nicht mit einer päpstlichen Tiara, sondern mit einer Kaiserkrone gekrönt ist.

5. Tafel, 2. Szene und 6. Tafel, 1. Szene: s. o. zu Tafel 2.

6. Tafel, 2. Szene. Es fehlen zwar die Hirten auf dem Felde, doch der Engel in den Wolken (der auf der 4. Tafel, 1. Szene u. U. zerstört ist) verkündet auf seinem Spruchband nach Lk.:

gl̃ia in excelsis de°

Insgesamt finden sich auf den sechs Tafeln sechzehn verschiedene Szenen, acht Wiederholungen (5 × die Auferstehung, 3 × die Verkündigung, 2 × Christi Geburt, dazu eine abweichende Darstellung der Geburtsszene auf der 5. Tafel).

III

Mir scheint nun, daß die Frage nach der Funktion dieser Tafeln recht einfach und eindeutig zu beantworten ist, macht man sich nur erst frei von Schlie's Vorstellung, daß es irgend eine „Art der Verbindung dieser Male-reien“ (363) gegeben haben müsse, die über eine für alle Tafeln gleiche Autorschaft hinausgeht. Ich will also die These plausibel zu machen versuchen, daß es sich um keine Serie handelt, die nebeneinander und im Zusammenhang zu sehen ist, sondern daß es sich um sechs Einzelstücke handelt, vorausgesetzt, daß keine weiteren verlorengegangen sind.

Schlie (366) hat an Hand der bis auf eines identifizierbaren Wappen am unteren Rand der Tafeln gezeigt, daß die Bilder von Schwestern des Klosters in Auftrag gegeben bzw. gestiftet worden sind. Er hat ferner belegt, daß der Beichtvater des Klosters *broder lambrecht slagghert* in einem anderen Falle für drei Schwestern des Klosters, die den Auftrag gegeben hatten, als Maler tätig war, ja daß diese Drei sogar an den Malereien mitgewirkt haben. Nicht ohne Grund vermutet Schlie für die sechs Tafeln „einen ähnlichen Ursprung“ (366).

Die Vermutung liegt nahe, daß sechs Schwestern sich bei ihrem ‚Haus-maler‘ je ein *Andachtsbild* bestellt haben, vielleicht für ihre Klosterzelle. Man könnte ferner vermuten, daß der Maler eine Art von Musterbuch mit

²³ Nach RADOCSAY (Anm. 20), 187; vgl. in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland (Anm. 20), Nr. 446, 447, 450 = ROSENFELD (Anm. 20), Abb. 1—3.

für Erbauungs- und Glaubensbilder²⁴ dieser Art geeigneten Sujets und Vorlagen hatte, aus dem dann jede Schwester sich die Thematik ihrer Meditationstafel nach ihren eignen Vorlieben, Wünschen und emotionalen Frömmigkeitsbindungen zusammenstellen konnte²⁵. Damit fügt sich die Ausschmückung der einzelnen Klosterzelle mit Bildern gut in die allgemeine Frömmigkeitsentwicklung und Ausbreitung der Privatoratorien ein, die immer mehr als Ort der individuellen Zwiesprache mit Gott gewählt wurden, und bei der Andachtsbilder aller Art eine kaum zu überschätzende Rolle gespielt haben.

So konnte es zu dieser sonderbaren Mischung aus Massenproduktion und individuell erscheinendem Einzelstück kommen, die nicht zuletzt auch den Reiz der Tafel-Reihe ausmacht, für die eine Parallele zu finden nicht ganz einfach sein dürfte. Außerdem könnte sich so erklären, warum bei den Tafeln kein ikonologisches Konzept Konturen gewinnt. Denn einerseits sind diese weder eindeutig christozentrisch noch mariologisch orientiert; andererseits zeichnet sich bei der 3. Tafel zwar der Schwerpunkt ‚Jüngstes Gericht‘ (Szene 2–4) deutlich ab, doch ist die Taufe Christi als alleinige ‚Einleitung‘ dazu nur schwer plausibel zu machen.

Gerade bei privaten Andachtsbildern, seien sie auf Pergament, Papier, Stoff oder Holz gemalt, gedruckt oder als Skulptur vertrieben, gab es ja regelrechte Massenherstellung mit einem organisierten Kunsthandel. Einen besonders eindrücklichen Überblick über diese Art von kunsthandwerklicher Produktion vermitteln die Funde aus dem Nonnenchor des Zisterzienserinnenklosters Wienhausen²⁶, z. B. die Miniatur des Auferstandenen,

²⁴ Dieser Terminus nach D. KOEPLIN, in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland (Anm. 20), 333–378; vgl. ferner z. B. H. BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlin 1981; F. O. BÜTTNER, *Imitatio pietatis. Motive der christlichen Ikonographie als Modelle zur Verähnlichung*, Berlin 1983 (S. 124 ff. zur ‚Krönung Mariä‘ als Andachtsbild); R. SUK-KALE, *Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder*, Städel-Jb. NF. 6 (1977), 177–208 (mit wichtigen grundsätzlichen Überlegungen).

²⁵ Vgl. vom mittelalterlichen Musterbuch zum Skizzenbuch der Neuzeit, in: *Die Parler und der schöne Stil 1350–1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern*, hsg. v. A. LEGNER, Köln 1978, Bd. III, 139–150 (vgl. ebd., 189–193 ‚Privatoratorien des 14. Jahrhunderts‘, die ja zu der Zeit nicht nur ‚bildwürdig‘ geworden waren, sondern auch immer größere Bedeutung erlangten); das Skizzenbuch des Jaques Daliwe, mit einem Kommentar v. U. JENNI unter Mitwirkung v. U. WINTER, Weinheim 1987.

²⁶ S. H. APPUHN, *Kloster Wienhausen*, Wienhausen 1986, bes. 50 ff., Zitat S. 52, Abb. 69; DERS., *Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland*, Darmstadt 1979, 87 ff. Vgl. zum Kunsthandel z. B. W. SCHMID, *Kunst und Migration. Wanderungen Kölner Maler im 15. und 16. Jahrhundert*, in: *Migration in der Feudalgesellschaft*, hsg. v. G. JARITZ/A. MÜLLER, Frankfurt/New York 1988, 315–350, hier S. 324 f. Vgl. allgemein: *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters*

die mit zahlreichen Gebeten und Ablassverheißungen beschriftet ist, sozusagen „mit Gebrauchsanweisungen für die Privatandacht“ des für das Kloster zentralen ‚Themas‘.

Ferner sei das ehemalige Dominikanerkloster San Marco, Florenz, genannt, das hinreichend parallel, doch auch ausreichend entfernt ist, um es nicht als Vorbild in Anspruch zu nehmen. Jede der 42 Zellen der Brüder ist um 1450 mit einem Fresko Fra Angelico's und seiner Werkstatt ausgestattet, die ohne übergreifendes Konzept Themen der Vita Christi zeigen, vornehmlich solche der Passion. Sieben Zellen, für Novizen bestimmt, haben jeweils ein ziemlich identisches Bild: St. Dominicus am Kreuzstamm kniend. Auch hier wird u. a. die Serienproduktion derartiger Andachtsbilder der Brüder recht deutlich, die allerdings die Andacht selbst nicht beeinträchtigt haben dürfte. Vergleichbar mit der vielfach fehlenden künstlerischen Qualität derartiger Andachtsbilder ist die ‚Schlichtheit‘ der sprachlichen Gestaltung volkssprachiger Privatgebete, die jedoch für den Betenden kaum ein ästhetisches Problem dargestellt hat; denn wie Ochsenbein (Anm. 31) mit Recht bemerkt, „konnte auch der sprachlich primitivste Gebetstext für ihn ein Artikulationsgefäß sein, das ihm dazu diente, seinen Gefühlen, Ängsten und Sorgen in einer Rede mit Gott Ausdruck zu verleihen“ (398).

Johannes Butzbach, genannt Piemontanus, beschreibt in seinem ‚Wanderbüchlein‘ von 1506²⁷, wie er auf der Reise von Deventer in sein neues Heimatkloster Maria Laach mit seinen Reisegefährten in Köln Station machte, und er teilt von diesem Aufenthalt folgendes Detail mit: „Wir hingegen kauften uns etliche Schilder als Zierde für die Zellen, die wir in Laach bekommen sollten“; unter „Schilder“ sind dabei Bilder jeder Art zu verstehen, seien sie gedruckt oder, was wohl näher liegt, gemalt.

Man darf wohl voraussetzen, daß solche Bilder nicht nur zur ‚Zierde‘

(Veröffentlichungen des Inst. für mal. Realienkunde Österreichs 3), Wiener SB 367, Wien 1980. Zu einer speziellen Form kleiner und großer Andachtsbilder s. E. D. BOSS-HARD, Tüchleinmalerei — eine billige Ersatztechnik?, Zs. f. Kunstgesch. 45 (1982), 31—42. Vgl. U. BERGMANN, Schnütgen-Museum. Die Holzskulpturen des Mittelalters (1000—1400), Köln 1989, S. 292 ff., wo eine thronende Madonna beschrieben wird, die für „die Klosterzelle der Stifterin zur privaten Nutzung geschaffen wurde“ (S. 293), und bei der besonders bemerkenswert ist, daß das Jesuskind abnehmbar ist: „Ob nun das Kind getrennt in frommem Spiel, etwa zum Wiegen, Benutzung fand, oder aber die Muttergottes als Einzelfigur noch zu anderem Zweck, etwa als Verkündigungsmaria, diente, ist nicht zu belegen“ (S. 295).

²⁷ Hsg. und bearbeitet v. L. HOFFMANN, Berlin 1984, hier 197. Zwar in säkularisierter Form, immerhin aber bemerkenswert, findet sich im ‚Kloster der Minne‘, eine um 1350 entstandene Minnerede — s. Verf. Lex. ²IV, 1235—1238 — V. 1763 ff. die Angabe: *dü zell waz och schön geziert, mit gemelde durch fisiert von richen varw und von golde vin.*

der Zellen dienten, sondern auch eine meditative Funktion hatten. Wenn auch rund 200 Jahre früher und im Dominikanerorden angesiedelt, so wird man das vielzitierte Beispiel Heinrich Seuses²⁸ *mutatis mutandis* doch wohl auf die Ribnitzer Klarissen übertragen dürfen:

Er hat im och do in sinem anvang ein heinlich stat, ein capell uss erwelet, da er sinem andacht nah bildlicher wise möhti gnüg sin. Sunderlich hat er im in siner jugend heissen gemalet an ein bermit die ewige wisheit, dú himel und erd in ir gewalt hat, und daz si in minneklicher schonheit und lieplicher gestalt übertrifet aller creaturen schonheit, dar umbe er si do in siner blünden jugent im selben ze einem lieb hate us erkoren. Daz minneklich bilde fñrt er mit ime, die wil er ze schñl fñr, und sast es fñr sich in siner celle venster und blickt es an lieplich mit herzklicher begirde. Er braht es wider hein und verwurkt es in die capell mit minneklicher meinunge²⁹.

Ob es nun ein Einzelbild gewesen ist, eine vielszenige Darstellung z. B. als Bilderbogen wie der von ‚Christus und der minnenden Seele‘³⁰, oder, gewissermaßen dazwischen, Bilder mit vier Szenen wie ‚unsere‘ Tafeln, der ‚Sitz im Leben‘ dürfte jeweils ähnlich dem gewesen sein, den Seuse so eindringlich beschrieben hat.

Auch Nikolaus von Kues hatte in der Kapelle seiner Stiftskurie zu Koblenz ein Tafelgemälde hängen, eine *vera-icona* Christi, von dem er eine Kopie den Tegernseer Benediktinern zusandte, sozusagen als ‚Bild-Beigabe‘ zu der Schrift ‚De visione Dei‘ (1453). Im Vorwort dieser Schrift äußert sich der Kardinal sehr ausführlich über Wert, Aufgabe, Funktion und Leistung des Bildes für die meditative Praxis; er wollte die Brüder „von der Anschauung dieses Bildes zur Betrachtung der verborgensten Geheimnisse Gottes führen“³¹. Ferner ist an das sogenannte ‚Buch‘ des Nikolaus von

²⁸ Vgl. z. B. ROSENFELD (Anm. 10), 262; BELTING (Anm. 24), 14 (der allerdings den Seuse-Text falsch übersetzt hat), ZENETTI (Anm. 6), 66 (ff. und passim). Vgl. den Pseudo-Frauenlob-Spruch (ed. L. ETTMÜLLER), Nr. 4,1 ff. *Man siht nâch gote ein bilde malen martelvar. Sñndaer nim war Der negele unt der wunden . . .* Hier soll ein imaginiertes Passionsbild Christi zur meditativen *compassio* anregen und anleiten.

²⁹ Vgl. Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hsg. v. K. BIHLMEYER, Stuttgart 1907, Nachdruck: Frankfurt 1961, 103.

³⁰ Vgl. ROSENFELD (Anm. 10), 262 f.; LexdMa. II, 149 f. s. v. Bilderbogen.

³¹ Vgl. Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung 3: *De visione Dei* — Das Sehen Gottes, deutsche Übersetzung von H. PFEIFFER, Trier 1985, Vorwort S. 5—7; Zitat aus dem Vorwort zur deutschen Übersetzung von R. HAUBST, S. 3. Vgl. Verf. Lex. ³VI, 1105 f. Vgl. zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Schrift W. HÖVER, *Theologia mystica in altbairischer Übertragung* (MTU 36), München 1971, 265 ff. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang das um 1470 entstandene buchgeschichtliche Unikum, das Gebetbuch der Margarete von Rodemachern, hsg. v. K. KRATZSCH, Berlin 1973, in dem sich ein Bildteil, der in einer Holzkassette eingebettet ist, und der Textteil ergänzen und wechselseitig vervollständigen (vgl. S. 41, 43 f.), zumal den älteren volkssprachigen Gebetbüchern Bilder eher fremd sind. Vielleicht läßt sich diese auffällige Tatsache mit einem Hinweis auf die in den Einzelzellen vorhandenen Andachtsbilder erklären sowie auf kleinformatige Bilder, die — wie heute auch noch —

Flüe zu erinnern († 1487). Überhaupt müssen Bilder im „Gebetsleben“ und „figuralem Meditieren“ dieses Illiteraten eine ganz bedeutende Rolle gespielt haben³².

IV

Gerade bei den Andachts- und Erbauungsbildern sind Bild und Wort aufs engste miteinander verzahnt und bestärken wechselseitig den lesenden Betrachter in seiner meditativen Versenkung in die einzelnen Stationen der Heilsgeschichte. So ist es auch nicht verwunderlich, daß Bilder und Texte sich gegenseitig angeregt und um Details bereichert haben. Denn so, wie schriftliche Texte bildliche Darstellungen gefördert und beeinflusst haben — auf den Tafeln z. B. die durch die Offenbarungen der heiligen Birgitta geprägte Darstellung der Geburt Christi³³ —, so werden auch Bilder solche kontemplative Betrachtungen angeregt haben, die dann sogar verschriftlicht hätten werden können; allerdings ist diese Richtung der Beeinflussung naturgemäß nur selten exakt nachweisbar. Das von einer Nonne in einer

in Bücher eingelegt werden, vgl. P. OCHSENBEIN, *Deutschsprachige Privatgebetbücher vor 1400*, in: *Deutsche Handschriften 1100—1400*. Oxford Colloquium 1985, hsg. v. V. HONEMANN/ N. F. PALMER, Tübingen 1988, 379—398, bes. 391 ff.

³² Vgl. P. OCHSENBEIN, *Frömmigkeit eines Laien. Zur Gebetspraxis des Nikolaus von Flüe*, *Histor. Jb.* 104 (1984), 289—308, hier 306 f. Vgl. H. STIRNIMANN, *Der Gottesgelehrte Nikolaus von Flüe. Drei Studien* (Dokimion 7), Fribourg 1981; W. T. HUBER, *Der göttliche Spiegel. Zur Geschichte und Theologie des ältesten Druckwerkes über Bruder Klaus und sein Meditationsbild* (Europäische Hochschulschriften 23, Theol. 164), Bern/Frankfurt 1981; M. HAIN, *„Rota in medio rotae“ in der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit*, in: *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, hsg. v. H. FROMM/W. HARMS/U. RUBERG, München 1975, Bd. I, 385—388; H. GRISAR/F. HEEGE, *Luther-Studien. Luthers Kampfbilder III: Der Bilderkampf in den Schriften von 1523—1545*, Freiburg i. Br. 1923, 44—56; Verf. *Lex²VI*, 1069—1074, bes. 1073 f.

³³ Vgl. SCHILLER (Anm. 8), 88 f.; U. MONTAG, *Das Werk der heiligen Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung* (MTU 18), München 1968, 95, 101 und 202 ff. (der Text). Vgl. im allgemeinen HILG (Anm. 17), 372 Anm. 24; F. P. PICKERING, *Das gotische Christusbild. Zu den Quellen mittelalterlicher Passionsdarstellungen*, *Euphorion* 47 (1953), 16—37, 21: „Gegen Ende des Mittelalters muß man aber damit rechnen, daß die volkstümliche, erbauliche Literatur vielfach von den darstellenden Künsten beeinflusst wurde. Bis etwa 1250 haben das gesprochene Wort der Predigt und das geschriebene des Traktats den Vorsprung“; vgl. von DEMS., *Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter* (Grundlagen der Germanistik 4), Berlin 1966; A. H. TOUBER, *Das Donaueschinger Passionsspiel und die bildende Kunst*, *DVjs* 52 (1978), 26—42. J. PEŠINA, *Der Hohenfurther Meister*, Hanau 1982, 33 f. zum Einfluß der ‚Interrogatio Sancti Anselmi‘ auf die Darstellungen des Hohenfurther Altars, sowie zu dem der ‚Meditationes vitae Christi‘ (31).

Vision geschaute Leiden Christi³⁴ könnte weitgehend ein in einen Traktat umgesetzter ‚volkreicher Kalvarienberg‘ sein. Auch auf ‚unseren‘ sechs Tafeln werden die Bilder durch zahlreiche Texte ergänzt, die durch ihre Nähe zur Liturgie gewiß die Vergegenwärtigung der zentralen Heilstat-sachen befördern und ihre *compassio* hervorruhende Wirkung verstärken, welche die erste Stufe ist, die die Seele zur Christuskonformität führt.

Schaut man sich eine Klarissenregel an, so ist einsichtig, daß den Schwestern viel Zeit für Andacht aller Art zur Verfügung standen: *Die aber niht slafen wellen, die becumben sich mit gebet und mit gotlicher betrachtunge*³⁵; vor allem während den langen Zeiten des Schweigens³⁶.

V

Bescheidener Zweck meines Beitrages ist es, auf die Spiritualität eines Frauenklosters in Norddeutschland aufmerksam zu machen, das nicht den Bekanntheitsgrad genießt wie z. B. Wienhausen (s. o. Anm. 26) oder das Benediktinerinnenkloster Lüne³⁷, dessen Bilder jedoch trotz ihrer künstlerischen Schlichtheit einen Einblick in den Alltag frommer Frauen und ihrer Frömmigkeitshaltung geben³⁸, die aber auch darüber hinaus etwas von dem kunsthandwerklichen Betrieb der Klöster erkennen lassen, deren bildliche

³⁴ S. Verf. Lex. ²I, 1218—1221. Vgl. E. ROTH, Der volkreiche Kalvarienberg in Literatur und Bildkunst des Spätmittelalters (Philolog. Stud. und Quellen 2), Berlin ²1967, 121; E. BENZ, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, u. a. S. 467 ff. ‚Vision und Liturgie‘.

³⁵ Vgl. A. E. SCHÖNBACH, Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften 10: Die Regensburger Klarissenregel, Wiener SB 160, 6, Wien 1908, Nachdruck: Hildesheim/New York 1976, Zitat S. 7, 10, vgl. cap. 8 ff. und S. 56 ff. ‚Daz ist daz ordinarium Sand Clarens Ordens‘. Vgl. Verf. Lex. ²IV, 1184—1187 ‚Klarissenregel‘.

³⁶ Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang die systematischen Meditationsanleitungen, wie sie insbesondere im Bereich der ‚Devotio Moderna‘ verbreitet waren, aber auch sonst. Vgl. Ein Denkmal der Devotio Moderna aus der Stiftsbibliothek zu Strängnäs, im Auszug hsg. v. N. TÖRNQVIST, Strängnäs 1946, 72 ff.; Epistola de vita et passione domini nostri. Der lateinische Text mit Einleitung und Kommentar hsg. v. M. HEDLUND (Kerkhistorische Bijdragen 5), Leiden 1975, 8 ff.; N. PALMER, Die letzten Dinge in Versdichtung und Prosa des späten Mittelalters, in: Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Colloquium 1973, hsg. v. W. HARMS/L. P. JOHNSON, Berlin 1975, 225—239, bes. 225 f.

³⁷ Vgl. T. KNAUF, Kloster Lüne, Braunschweig 1974.

³⁸ Vgl. S. RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien (MTU 72), München 1980; Frauenmystik im Mittelalter, hsg. v. P. DINZELBACHER/D. R. BAUER, Ostfildern 1985; DIESS. (Hsg.), Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, Köln 1988; Mein Herz schmilzt wie Eis und Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts, hsg. v. J. THIELE, Stuttgart 1988.

Ausstattung von den Schwestern selbst stammen kann³⁹, die daran nur mitgewirkt haben oder die die einzelnen Werke immerhin gestiftet haben und das ‚Programm‘ u. U. ganz konzeptionslos mitbestimmt haben können.

Ob es auf den sechs Tafeln Spezifika einer Klarissenikonographie im Unterschied zu Bildwerken gibt, die in Kreisen anderer Orden entstanden sind, und die für diese Orden charakteristische Themen und Motive⁴⁰, und damit andere Ausformungen der Spiritualität haben, mögen nun andere herausfinden, da es ja meine Absicht hier nur war, den Blick kompetenter Fachleute auf diese Meditationstafeln aus einer bei uns etwas aus dem Blickfeld geratenen Gegend zu lenken. Wie schwierig es allerdings ist, in diesem Bereich zu klaren Ergebnissen zu kommen, mag ein letzter Blick auf das 1. Bild der 1. Tafel zeigen. Oben ist belegt worden, wie ungemein verbreitet das ‚Motiv‘ vom Jesuskind, insbesondere in Frauenklöstern, gewesen ist. Dennoch ist es u. U. möglich, hier ein Spezifikum festzuhalten, da bereits in der Legende der heiligen Klara ein besonderer Umgang der Heiligen mit dem Jesuskinde belegt und verbreitet ist⁴¹; dementsprechend

³⁹ Erinnt sei daran, daß Johannes Butzbach (vgl. Anm. 27) an die Nonne Gertrud auf der Rolandsinsel 1505 seinen ‚Libellus de praeclaris picturae professoribus‘ gerichtet hat, in dem auch über Malereien dieser Nonne und anderer Schwestern berichtet wird. Im Nachwort zur ‚Clara und Franciscus von Assisi-Legende‘ (Anm. 41), 102 sind einige weitere Nonnen genannt, die sich mit Buchillustrationen und Tafelmalerei beschäftigt haben.

⁴⁰ Vgl. die Ansätze zu einer solchen Differenzierung bei SUCKALE (Anm. 24), 201 Anm. 40 und passim. Die sicherste Grundlage für die Beantwortung derartiger Fragen gäbe die Analyse und Auswertung von Gebetbüchern und anderen Handschriften aus Klarissenklöstern, wie z. B. die Handschriften 824/1698 8° (lateinisch-deutsches Gebetbuch um 1500) oder 826/1699 8° (1. H. 16. Jh.) der Trierer Stadtbibliothek (deren Neubeschreibung durch Betty Bushey ich einsehen konnte); die erstgenannte Handschrift enthält Bl. 47^r–196^r ‚Erzählende Gebete zur Heilsgeschichte‘, die sich als eine Mischung aus Bibeltexten, Gebeten, Antiphonen usw. darstellen, u. a. z. B. Gebete und Grüße an das Jesuskind. In Andachtsbüchern dieser Art, zumal dann, wenn sie Illustrationen (u. U. eingeklebte Drucke) aufweisen, wird man zu den Ribnitzer Tafeln die frömmigkeitsgeschichtlich engsten Parallelen finden dürfen. Bei L. JESSEL, Die Egerer Marienklage der Prager Handschrift XVI 633, Bd. 2. Edition und Untersuchung (Stuttgarter Arbeiten zur German. 187). Stuttgart 1987, 48 f. finden sich allerlei Angaben zu Hss. des 15. und 16. Jhs., die vermutlich im Klarissenkloster zu Eger verfaßt sind; vgl. RUH (Anm. 43), 328 ff.

⁴¹ Clara und Franciscus von Assisi. Eine spätmal. alemannische Legende der Magdalena Steimerin mit 8 Miniaturen aus einer Pergamenths. der Bad. LB Karlsruhe, übertragen von F. A. SCHMITT, Bearbeitung F. MÜHLENBERG, (Nachschrift v. C. von HEUSINGER), Konstanz 1959, die berichtet, daß die Schwestern die hl. Clara mit dem „Kindli Jesus“ haben spielen sehen (48 ff., mit Abb.) oder daß die Stimme eines kleinen Kindes aus der Monstranz zu den Schwestern spricht (31 f.); vgl. S. 39 f. und K. RUH, Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Bd. I: Texte (MTU 11), München 1965,

wird auch von der Klarissin Magdalena von Freiburg (um 1407—1458) berichtet, daß sie Erscheinungen des Jesuskindes gehabt habe⁴². So mag hier in Ribnitz das Vorbild der Ordensgründerin wirksam geworden sein trotz der allgemeinen Verehrung, die das Jesuskind gefunden hat, und in der der Ordensgründer Franciscus vorausgegangen ist, wie die ‚Legenda Maior‘ anläßlich der ‚Krippenfeier von Greccio‘ (cap. XI, 7) berichtet, die dann wiederum bis in ein Fürbittegebet ‚Die sieben Freuden der heiligen Clara‘ weitergewirkt hat⁴³.

65, 238 ff. Da ich über kein stilkritisch geschultes Urteil verfüge, sei eine Frage an die Kunsthistoriker weitergereicht. In der Nachschrift nennt v. Heusinger eine weitere Handschrift (ein Hymnar), die ebenfalls aus dem Freiburger Klarenkonvent stammt und deren Miniaturen von derselben, unbekannten Hand stammen wie die der ‚Clara und Franciscus-Legende‘. Ob nicht die Miniaturen der genannten Handschriften von Sibilla von Bondorf stammen? Diese ist nicht nur als Mitglied des Freiburger Klarissenklosters bezeugt, sondern auch als Schreiberin — nicht als Übersetzerin, wie neuere Forschung entschieden hat — einer Übersetzung von Bonaventuras ‚Legenda Sancti Francisci‘, darüber hinaus sogar als Miniator, die die von ihr geschriebene Legende selbst mit einem umfangreichen Bilderzyklus ausgestattet, sowie eine weitere Handschrift nachträglich gebildet hat. Die Illustrationen der ‚Legenda Sancti Francisci‘ und der ‚Clara und Franciscus-Legende‘ ähneln sich m. E. so sehr, daß es einer genauen Prüfung wert wäre, ob die Illustrationen von einer Hand stammen. U. U. könnte sich so ergeben, daß mit der Klarissin Sibilla von Bondorf eine Schreiberin und Malerpersönlichkeit am Oberrhein in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts mit einem umfangreicheren, vom Inhalt her gesehen recht einheitlichen Werk Konturen gewönne. Vgl. Bonaventuras *Legenda Sancti Francisci* in der Übersetzung der Sibilla von Bondorf, hsg. v. D. BRETT-EVANS (Texte des späten Mittelalters 12), Berlin 1960, 14 ff., bes. 18; Das Leben des hl. Franz von Assisi nach der *Legenda Maior* des Bonaventura. Illustriert mit den Miniaturen der Sibilla von Bondorf, mit einem Nachwort von Sr. Annuntiata LAGIER OSC, Freiburg/Basel/Wien 1988 (das Nachwort dient keinen wissenschaftlichen Zwecken); J. JANOTA, Neue Forschungen zur deutschen Dichtung des Spätmittelalters (1230—1500) 1957—1968, DVjs. 45 (1971), Sonderheft, 121*.

⁴² Vgl. Verf. Lex. ²V. 1117—1121, bes. 1119.

⁴³ Vgl. Lex. d. Ma. IV, 1166 und K. RUH, Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Bd. II: Texte (MTU 86), München 1985, 336 ff., hier Z. 98 ff.

Die Muttergottesikone als Bild von Leid und Leidüberwindung

I. Problemstellung

Die Muttergottesikonen Griechenlands, der Balkangebiete, vor allem aber Rußlands sind zunächst und vor allem Zeugnisse des Glaubens an das Geheimnis der Menschwerdung Gottes¹. Raymund Erni spricht in diesem Zusammenhang von der Ikone der seligsten Gottesmutter: „Denn sie ist sozusagen ausnahmslos ausdrücklich als Gottesmutter dargestellt, die das von der Gottheit durchleuchtete Kind der Welt darreicht.“² Die Inkarnation ist also das Heilsgeschehen, das den Ort Mariens eindeutig bestimmt und sie immer und überall, direkt oder indirekt, als die Theotokos erscheinen läßt. So konnte es auch gar nicht anders sein, als daß die Feier der Geburt Christi eng mit einem Gedächtnis Mariens schon sehr früh verbunden wurde. Die östliche Liturgie begeht daher am Tag nach Weihnacht, am 26. Dezember, die „Mitfeier der Gottesgebälerin“. Lothar Heiser erklärt dazu: „Überall, wo man die Geburt Christi feierte, wurde auch seiner jungfräulichen Mutter gedacht. Das älteste Marienfest ist der Mutterschaft Mariens gewidmet gewesen, das schon im 5. Jahrhundert zur Vorbereitung auf das Epiphanie- oder Weihnachtsfest begangen wurde. Im griechischen Osten wurde es schließlich auf den Tag nach Weihnachten gelegt, so daß das Stephanus-Fest vom 26. auf den 27. Dezember verschoben wurde. Wann die Mitfeier der Gottesgebälerin auf diesen Tag gelegt wurde, läßt sich nicht mehr feststellen. Im Jahre 692 jedenfalls bestimmt die Trullanische Synode im 79. Kanon, daß sie am Tage nach der Geburt Christi zu feiern ist . . . Die Mitfeier Mariens zum Weihnachtsfest hat die katholische Kirche unter dem Einfluß der Orthodoxie erneuert. Am Oktavtag von Weihnachten, am 1. Januar, begeht sie das Hochfest der Gottesmutter Maira.“³

¹ H. SKROBUCHA, *Maria. Russische Gedenbilder*, Recklinghausen 1984; I. BENTCHEV, *Handbuch der Muttergottesikonen Rußlands. Gnadenbilder, Legenden, Darstellungen*, Bonn-Bad Godesberg 1985; B. ROTHEMUND, *Handbuch der Ikonenkunst I*, München 1985; E. SAUSER, *Maria und ihre vielen Namen. Zur Theologie der Marienikonen*, in: *Erbe und Auftrag* 53 (1977) 217–223; DERS., *La signification des icônes mariales pour le chrétien d'Occident*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 321–335.

² R. ERNI, *Das Christusbild der Ostkirche*, Luzern-Stuttgart 1963, 23.

³ L. HEISER, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres* (Sophia 20), Trier 1981, 168 f.; E. JUNGCLAUSSEN, *Maria im liturgischen Kult der orthodoxen Kirche*, in: *Una Sancta* 30 (1975) 138–140.

Es fällt nun auf, daß auf den Muttergottesikonen in ihrer Gesamtheit, gerade im Hinblick auf die russischen Marienikonen, dieser Inkarnationsaspekt mehr oder weniger deutlich, direkt oder indirekt verknüpft ist mit dem Geheimnis der Ankündigung der Passion Jesu Christi bzw. mit der Passion selbst, die selbst wiederum immer als „Pascha“, als Durchgang zur österlichen Herrlichkeit anzusprechen ist⁴. Damit ergibt sich folgende Sicht: In der indirekten wie in der direkten Wiedergabe des Inkarnationsmysteriums auf den Marienikonen ist stets auch das Phänomen des Leidens anzutreffen. Es gibt also im Eigentlichen, streng genommen, gar keine Marienikone — vorab im russischen Bereich — auf der nicht Weihnachts- und Paschamysterium zusammen zur Darstellung gebracht werden. Von daher ergibt sich fast als notwendige Konsequenz, daß Maria in sehr intensivem Maß im Osten nicht nur angerufen wird in der Not als die große Helferin und Fürsprecherin, es finden sich auch eine ganze Anzahl von Marienikonen, die diese Leidüberwindung durch die Gottesmutter auf den Ikonen zum Ausdruck zu bringen versuchen.

II. Die Muttergottesikone als indirekte Aussage über das Leid Christi wie das der Welt überhaupt

Eigentlich ist jede russische Marienikone eine indirekte Botschaft zur Passion Christi wie zum Leid der ganzen Welt. Dies ergibt sich aus dem tiefensten Blick der Augen Mariens wie des Jesuskinds. Ich kenne keine russische Marienikone, auf der Maria auch nur andeutungsweise lächeln würde. Dasselbe gilt auch von ihrem göttlichen Sohne. Leiden und Tod sind auf den Ikonen indirekt immer „gegenwärtig“, wer in eine Muttergottes, vorab in ihr Antlitz schaut, der wird schon jetzt der kommenden Erlösungspassion gewahr. Keine Marienikone ist, so gesehen, eine „bloß“ „mütterliche“ Ikone, die nur das Verhältnis Maria — Christusknabe als das einer Mutter zu ihrem Kinde vor Augen führen wollte. Durch die Andeutungen der Passion bereits durch das Element des ernsten Gesichtes wird Maria immer schon in den Mittelpunkt des Heilsereignisses „gestellt“, d. h., sie ist die große, an der Passion Jesu Christi teilnehmende Frau — an dem hochheiligen Pascha, das zu unser aller Heil gekommen ist. Dieser tiefenste Blick findet sich besonders einprägsam ausgedrückt im Typ der Muttergottesikone „Eleusa“, der „Gottesmutter des Erbarmens“, der „Erbarmungsreichen“, deren bedeutsamster Vertreter die auch im Westen hochgeschätzte „Gottesmutter von Vladimir“ ist, eine griechische Ikone aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts, die heute in der Tretjakow-Galerie

⁴ E. SAUSER, La signification des icônes mariales, a. a. O. 325—329.

in Moskau hängt. Was die bereits angesprochene indirekte Aussage über Leid und Anteilnahme am Leid, im Ernst der Augen ablesbar, angeht, hat auch Lothar Heiser festgestellt: „Während die anderen Darstellungen — Thronos (Christi Thron), Nikopoia (Siegverleiherin), Hodegetria (Wegweiserin) — die Hoheitstitel und Würdenamen Christi zum Inhalt haben, soll in den Ikonen der Eleusa und der Kardiotissa seine Erniedrigung bezeugt werden. Im Gesicht Mariens spiegelt sie sich wider. Seit der Darstellung Jesu im Tempel wußte sie um das tragische Schicksal ihres Sohnes — ihr großes Erbarmen und Mitleid mit ihm drückt sie aus in der Herzlichkeit, mit der sie ihn umfängt. Ihr verlorener Blick und ihr trauriges Antlitz, während das Kind gleichsam ahnungslos noch mit ihr spielt, sind kennzeichnend für diese Ikonen.“⁵

Nun noch im besonderen zu den beiden Ausprägungen des Eleusabildes, auf denen der erwähnte „Passionsernst“ sehr deutlich zum Ausdruck kommt. Es ist dies die Muttergottes von Vladimir sowie die Muttergottes vom Don. Lothar Heiser rechnet schließlich auch noch die Muttergottes von Tolga zu diesen besonderen Ausprägungen⁶. Was die Muttergottes von Vladimir, die Wladimirskaja, angeht, so handelt es sich dabei um eine Ikone aus dem 12. Jahrhundert⁷, die in Byzanz entstand. Sie gelangte um die Jahre 1120—1130 nach Vysegorod. Von ihrer ganzen Bedeutung her stand sie, nach Onasch, „in enger Verbindung mit der Eleusa-Verehrung des byzantinischen Kaiserhauses“⁸. Von seinen politischen Plänen geleitet, brachte sie Andrej Bogoljubskij von Vysegorod nach Vladimir, wo sie in der Uspenskij-Kathedrale ihre Aufstellung fand. Noch im Jahre 1175 bestand sie, da mit ihr, die einstweilen zu einem nationalen Heiligtum geworden war, derselbe Priester, der sie nach Vladimir gebracht hatte, die Plünderer nach der Ermordung des Bogoljubskij besänftigte⁹. Im Jahre 1185 verbrannte nun diese Ur-Eleusa mit der Uspenskij-Kathedrale. Auch das von ihr einstweilen geschaffene Abbild wurde von den Tartaren in Vladimir im Jahre 1237 zerstört¹⁰. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nun entstand das Werk der heutigen Muttergottes von Wladimir¹¹. Der „Passionsernst“ dieser Ikone im Hinblick auf Christus und die Welt, im beson-

⁵ L. HEISER, a. a. O. 385. Weiter zur Kennzeichnung des Typs der Eleusa: K. ONASCH, Die Ikone der Gottesmutter von Vladimir in der Staatlichen Tretjakow-Galerie zu Moskau, in: Ostkirchliche Studien 5 (1956) 61—63.

⁶ L. HEISER, a. a. O. 389.

⁷ K. ONASCH, a. a. O. 60 f.

⁸ K. ONASCH, a. a. O. 63.

⁹ K. ONASCH, a. a. O. 63.

¹⁰ K. ONASCH, a. a. O. 63.

¹¹ K. ONASCH, a. a. O. 63.

deren auf die russischen Lande, beschreibt Konrad Onasch so: „Dieses eindrucksvolle Festhalten an der Eleusa-Umlenie ist einmal daraus zu verstehen, daß es im Laufe der Zeit ein russisches Heiligtum geworden war. Zum anderen aber aus der tiefen Verehrung, der innerlichen Verbundenheit des russischen Volkes mit der Gottesmutter überhaupt. Dieses hat aus dem theologischen Begriff der Theotokos eine Gottesmutter gemacht, die über das Leiden ihres Sohnes mit allem Leid der russischen Menschen sich verbunden weiß und bis in die Hölle hinab Fürbitte leistet. Schon aus diesen skizzierten Gründen ist es abwegig, Umlenie mit ‚Rührung‘ oder ‚Zärtlichkeit‘ zu übersetzen. Im Kirchenslavischen umfaßt Umlenie den Inhalt der drei griechischen Worte: Paraklesis: Tröstung, Katanyxis: tiefer Schmerz und Tapeinosis: Demut. Wer je vor der Wladimirskaja hat stehen dürfen, wird auch heute noch die Wirkungen verstehen, die sie in der russischen Geschichte hinterlassen hat.“¹² Im „Passionsernst“ der Gottesmutter von Wladimir verbinden sich also besonders das in Demut getragene Leid an Christus und den russischen Menschen. Zugleich aber wird diese große, leidtragende Mutter zur Trösterin Christi und der Bewohner Rußlands, aber auch der ganzen Welt. Karl Kolb hat nun diese Aussagen von Konrad Onasch aufgenommen und etwas ausdifferenziert. Er stellt fest: „Das Kind wendet sich schuttsuchend an die Mutter, die in die Ferne schaut. Die Hände der Mutter zeigen, daß sie ihr Kind bergend in die Arme nehmen will, der Ernst ihrer Augen verrät aber, daß sie um das zukünftige Schicksal Christi weiß und nicht in der Lage ist, es abzuwenden. Die Komposition ist nicht nur von schwer zu beschreibender Zartheit, sondern auch von innerer Dynamik erfüllt. Seine Aussage ist mehr zu erfühlen als zu erkennen, ja gerade in der Andeutung der Gedanken liegt seine zwingende Kraft. Maria will alles tun, was in ihrer Macht steht. Diese Machthabe ist durch den Auftrag des Sohnes begrenzt, die Menschheit zu erretten. Dahinter müssen alle persönlichen Wünsche zurücktreten. Im Grunde wird in der ungewöhnlichen Form eines Mutter-Kind-Bildes die Ölbergstunde dargestellt . . . Ohne Zweifel ist mit diesem Typus die Forderung nach Wirksamkeit, nach Durchscheinen des Urbildes in einem Maß erfüllt, wie man es von einer einfachen Mutter-Kind-Darstellung an sich nicht erwarten konnte.“¹³ Schließlich sei von den Autoren, die sich zum Ernst im Leiden bei der Wladimirskaja geäußert haben, noch Henri J. M. Nouwen genannt. Er hat dazu folgende Gedanken entfaltet: „Wenn wir unsere Aufmerksamkeit von ihren Augen zu ihren Händen hinwenden, erkennen wir allmählich ihre große Geduld. Das Wort Geduld kommt von dulden, das mit leiden ver-

¹² K. ONASCH, a. a. O. 63 f.

¹³ K. KOLB, Typologie der Gnadenbilder, in: W. BEINERT/H. PETRI (Hrsg.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 859.

wandt ist. So wie der Leib des auferstandenen Herrn weiterhin die Wundmale seines Leidens trägt, so ist auch die Muttergottes in der Herrlichkeit eine Frau, deren Herz von Kummer durchdrungen war . . . Dieses Leid ist im Blick ihrer Augen und in der Geste ihrer Hände geblieben, nicht als Schmerz, der uns Angst einjagt, sondern als verklärter Ausdruck dessen, was sie erduldet hat. Deshalb ist sie Mutter nicht nur für ihren gekreuzigten Sohn, sondern für alle Frauen und Männer, die in dieser Welt leiden müssen. Sie lädt uns Menschen, die wir mit Leid beladen sind, ein, zu Jesus zu kommen. Sie stößt uns nicht mit einer ungeduldigen Handbewegung zu ihm hin, sondern lädt uns einfach ein als jemand, der unsere Ängste und Bedenken, unseren Argwohn, unsere Zweifel und unsere Verunsicherung ganz genau kennt. Sie ist die geduldige Mutter, die auf den richtigen Augenblick wartet, um unser Ja entgegenzunehmen. Ihre Geduld ist groß, beharrlich und unerschütterlich.“¹⁴ Der „Passionsernst“ der Wladimirskaja wird hier von Nouwen in besonderer Weise mit der Geduld in Verbindung gebracht, mit jener Geduld, die nicht aufgibt, am vielfältigen Leid der Menschen teilzuhaben und diese Menschen weiterzuführen zu Christus hin.

In ähnlicher Weise spielt bei der Donskaja-Muttergottesikone, wie schon gesagt, der Ernst bei Mutter und Kind eine große Rolle. Die Ur-Donskaja wurde 1392 von Feofan Grek (Theophanis der Griechen) in Rußland gemalt. Die Legende weiß zu berichten, daß die Kosaken vom Don diese Ikone dem Fürsten Dmitrij Iwanowitsch Donskoj vor der Schlacht in Kulikowo geschenkt haben sollen. Daraufhin sei die Schlacht siegreich geschlagen worden. Diese Ikone, deren Fest am 19. August gefeiert wird, befindet sich seit 1930 in der Tretjakow-Galerie in Moskau¹⁵. Zwar sitzt das Jesuskind — im Unterschied zur Wladimirskaja — „gelassen auf beiden Händen der göttlichen Mutter mit entblößten Beinen“¹⁶, und dennoch verraten der Ernst seiner Augen wie die entblößten Beine eine Vorahnung der kommenden Passion.

III. Die Muttergottesikone als direkte Aussage über das Leid Christi wie das der Menschen überhaupt

Hier können wir, in Auswahl natürlich, wiederum zwei Gruppen von Marienikonen unterscheiden: Die eine umfaßt Ikonen, auf denen die Zei-

¹⁴ H. J. M. NOUWEN, *Bilder göttlichen Lebens — Ikonen schauen und beten*, Freiburg/Basel/Wien 1987, 39 f.

¹⁵ W. FELICETTI-LIEBENFELS, *Geschichte der russischen Ikonenmalerei*, Graz 1972, 30 f.

¹⁶ I. BENTCHEV, a. a. O. 36.

chen des Leidens Christi und der Welt mehr „attributhaft“ der Gottesmutter beigegeben werden. Die andere spricht diese Leidensaussage in einer Art Ereignis aus. Aus der ersten Gruppe wähle ich aus die „Passionsmuttergottes“, im russischen Raum als „Strastnaja“ bekannt und die Ikone der Muttergottes von Achtyrka, daher „Achtyrskaja“ genannt. Aus der zweiten Gruppe wird vorgestellt die Ikone „Verkündigung der Passion“.

Die Ikone der Muttergottes der Passion taucht als Typ „zum erstenmale in der serbischen Freskenmalerei des 14. Jahrhunderts auf, und dürfte ... auf ältere, byzantinische Vorstufen zurückgehen“¹⁷. Ivan Bentshev verweist in diesem Zusammenhang auf ein Fresko im makedonischen Kloster Konce, das beschriftet ist als „bangende Muttergottes von Chilandar“¹⁸. Von besonderer Bedeutung wurden dann die Andrea Rizzo (Rico) aus Candia zugeschriebenen Passionsmadonnen, die sich in zahlreichen Kopien bis in das 17. Jahrhundert verbreitet haben. Die Tätigkeit dieses berühmten Meisters scheint um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, bzw. für seine Haupttätigkeit im 15. Jahrhundert zu liegen¹⁹. Kennzeichnend nun für diese Ikone und ihre direkte Aussage über die Passion sind die beiden Erzengel Michael und Gabriel, die in den beiden oberen Ecken der jeweiligen Ikone mit verhüllten Händen das Kreuz und die Passionswerkzeuge Christus und Maria entgegenhalten. Darüber werden die Gottesmutter wie der Jesusknabe von großer Trauer, ja von starkem Schmerz und Schrecken ergriffen. Dies zeigt sich bei dem göttlichen Kinde in der Art und Weise, daß es mit beiden Händchen nach der ausgestreckten Rechten seiner Mutter greift, um darin Halt und Geborgenheit zu finden, während von seinem rechten Fuß sich die Sandale löst. Auf dieser Muttergottesikone wird also gleichsam in einer Art Vision das kommende Leid Christi und auch der Menschen, auch in der Nachfolge Christi, vorausgesehen — in Anlehnung an die Weissagung des Propheten Simeon. Das Leid wird kommen, damit darin und dadurch Jesus Christus den Weg zur Erlösung der Welt gehen. Maria sieht mit — und wird so mit in die Heilstätigkeit ihres Sohnes hineingenommen. Diese Deutungen finden dann noch ihre „Bestätigung“ durch das auf einigen Ikonen dieser Art hinzugefügte griechische oder lateinische Tetrastichon, das übersetzt lautet: „Der einst der Allerreinsten Freude verkündete (Gabriel), zeigt die künftigen Zeichen der Passion. Christus aber, als sterblicher Mensch inkarniert, ängstigt sich bei diesem

¹⁷ W. FELICETTI-LIEBENFELS, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei*, Olten/Lausanne 1956, 90.

¹⁸ I. BENTCHEV, a. a. O. 103.

¹⁹ W. FELICETTI-LIEBENFELS, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei*, a. a. O. 91.

Anblick aus Furcht vor dem Tode.“²⁰ Unter diesen Ikonen der Muttergottes der Passion sind besonders bedeutsame Beispiele zwei aus der Sammlung Lichatschev²¹ sowie eine aus dem Ikonenmuseum in Recklinghausen²². Dazu kommt noch die Ikone, die 1499 von Kreta nach Rom gebracht wurde und heute am Hochaltar der Kirche Sant' Alfonso an der Via Merulana in Rom angebracht ist. Sie ist weithin bekannt unter dem Namen „Mater de perpetuo succursu“, „Mutter von der immerwährenden Hilfe“. Übermalungen haben den ursprünglichen Eindruck wohl stark beeinflußt, ja vielleicht sogar weitgehend „entstellt“²³. Nichtsdestoweniger erhielt diese Ikone eine nicht zu zählende Menge von Kopien, sogenannten „Autentica“, die dann, vom Papst persönlich gesegnet, in alle Welt hinauswandern, sehr gefördert durch die Redemptoristen, die die Kirche von S. Alfonso betreuen. Heute kann man sagen: Diese Muttergottesikone ist das verehrteste Marienbild im abendländischen Christentum; der Orden der Redemptoristen hat auf seinen volksmissionarischen Tätigkeiten sehr nachhaltig diese Ikone den Menschen zur Verehrung empfohlen, besonders am 27. Juni, dem eigentlichen Festtag dieses Bildes²⁴.

In Rußland nun taucht diese Passionsmadonna auch als Ikone auf und führt hier den Namen „Strastnaja“. Die Bildelemente sind dieselben wie bei der griechischen Form, nur daß hier das Element der gelösten Sandale am Fuß Christi fehlt²⁵. Geschichtlich ist von ihr zu vermerken, daß die ursprüngliche russische Ikone, deren Fest Rußland am 13. August feiert, in Nishnij Nowgorod war. Auf Geheiß des Zaren gelangte sie 1641 nach Moskau und wurde in dem zu ihren Ehren erbauten Passions-Jungfrauenkloster (Strastnyj Dewitschij Monastyj) aufgestellt. Dieses Kloster wurde nach 1928 abgerissen²⁶. Es kann nun vorkommen, daß dieser „Strastnaja-typ“ eine Verbindung eingeht mit dem Typ „Feodorowskaja Kostromskaja“, Muttergottes des heiligen Feodor von Kostroma. Dies ist geschehen auf der Ikone aus dem 17. Jahrhundert, die sich heute in Trier, Katholische Akademie, befindet. Auch hier fällt auf dieser Ikone auf, daß Serafim oberhalb der Engel mit den Passionswerkzeugen sich Christus und Maria

²⁰ W. FELICETTI-LIEBENFELS, a. a. O. 91.

²¹ W. FELICETTI-LIEBENFELS, a. a. O. 91.

²² Katalog Ikonenmuseum Recklinghausen, 5. erweiterte Auflage, 1976, Abb. 15, Nr. 157; H. SKROBUCHA, Ikonen, Dortmund 1982, 7. 10.

²³ W. FELICETTI-LIEBENFELS, a. a. O. 91.

²⁴ C. HENTZE, Das Gnadenbild von der Mutter der immerwährenden Hilfe, Bonn 1933.

²⁵ I. BENTCHEV, a. a. O. 103; W. FELICETTI-LIEBENFELS, Geschichte der russischen Ikonenmalerei, a. a. O. 110.

²⁶ I. BENTCHEV, a. a. O. 163.

verehrend zuneigen. Durch diese Hinzufügung der beiden Engel erscheint das Geheimnis der vorausgesehenen, vorausgeahnten Passion auch in den Bereich der Verehrung hineingestellt. Dies aber ist wiederum ein Bildelement, das sich immer wieder finden läßt, wenn die Passion des Herrn so oder so zur Darstellung kommt. Schließlich sei in der Darstellung noch hinzugefügt die Muttergottesikone Achtyrskaja. Der Priester der Pkrow-Kirche Achtyrka fand die Urikone 1739 beim Grasmähen im Garten. Sie wurde in seinem Haus drei Jahre aufbewahrt und bewirkte viele Wunder. Danach wurde sie in der Kirche von Achtyrka als wundertätige Ikone aufgestellt. Der Festtag ist der 2. Juli²⁷. Diese späte russische Passionsmadonna zeigt die Gottesmutter mit vor der Brust gekreuzten Armen oder gefalteten Händen, von einem roten Maphorion bekleidet, das Haupt trauernd geneigt. Im Hintergrund rechts findet sich die Darstellung des Kreuzes mit dem Gekreuzigten. Auf einigen Ikonen dieses Typs hält die Gottesmutter ein Kruzifix in beiden Armen. Auf dem unteren Teil dieser Ikone sind die Passionszeichen auf einer schmalen weißen Fläche dargestellt: Die Würfel, mit denen um den Rock Christi gelost wurde, der Rock Christi selbst, die Zange, die Dornenkrone, der Hammer, das Rutenbündel, die vier Nägel und der Kelch²⁸. Man kann nicht sagen, daß auf der Muttergottesikone Achtyrskaja das Ereignis des Leidens Christi als solches, das Geschehen auf Golgotha zur Darstellung kommt, an dem die Gottesmutter teilnimmt. Vielmehr sind all die Zeichen des Leidens des Herrn, angefangen vom heiligen Kreuz, Maria attributhaft beigegeben, um sie eben als Passionsmadonna direkt „vorzustellen“.

Dies ist nun bei der Ikone „Verkündigung der Passion“ anders. Sie ist, als Muttergottesikone, ein geradezu klassisches Beispiel dafür, wie die Aussage über Maria und ihre Passion wie die ihres Sohnes innerhalb eines Ereignisses stattfindet, nämlich der Verkündigung dieser Passion durch den Erzengel Gabriel. Entwicklungsgeschichtlich „kam“ es zu dieser Ikone dadurch, daß die Thematik der eben behandelten Passionsmadonna-Strastnaja in dem Sinne „verlebendigt“ wurde, daß einer von den beiden Erzengel, Gabriel, aus der rechten Ecke vom Ikonenschreiber „heruntergeholt“ worden ist, um, aus der bloß attributhaften Rolle heraustretend, nun ereignishaft vor Maria hinzutreten. Die Deutung dieser „Passionsverkündigung“ wird eindeutig vorgestellt durch die Inschrift, die sich zeitweilig auf den Passionsmadonnen, den Madonnen „von der immerwährenden Hilfe“, wie bereits angeführt, findet. Sie lautet: „Der einst der Allerreinsten Freude

²⁷ I. BENTCHEV, a. a. O. 25 f.; H. SKROBUCHA, Die Botschaft der Ikonen, Ettal 1961, 71.

²⁸ H. SKROBUCHA, a. a. O. 71.

verkündete, zeigt die künftigen Zeichen der Passion. Christus aber, als sterblicher Mensch inkarniert, ängstigt sich bei diesem Anblick aus Furcht vor dem Tode.²⁹ In der Literatur wird dieser Typ nur sehr selten erwähnt. Boris Rothemund bemerkt dazu: „Umwandlung des ursprünglich spätbyzantinischen Motivs in die russische Form. Vor dem 16. Jahrhundert in Rußland nicht nachweisbar. Verbreitung: Nur russischer Raum, sehr selten.“³⁰ Wie bei der Passionsmadonna wird auch hier der Christusknabe durch die Ankündigung der Passion in Erschrecken versetzt. Zum Unterschied jedoch von der Passionsmadonna greift er nicht in die Hände seiner Mutter, sondern segnet, inmitten aller Bestürzung, mit seiner Rechten, während seine Linke die Buchrolle umfaßt, als Zeichen dafür, daß er den Willen seines Vaters im Himmel erfüllen will. Eine bemerkenswerte Verbindung im Bilde von Verängstigung und zugleich Stehen, ja Feststehen zum eigenen Auftrag. Ganz vereinzelt kommt es zu einem weiteren Bildelement auf dieser Ikone: In der linken, oberen Ecke findet sich eine Nebenszene, auf der Gott-Vater dem Erzengel Gabriel den Auftrag zu dieser Passionsverkündigung gibt³¹. Bei weiterer Betrachtung dieser Ikone fällt auf, daß das Kreuz, das Gabriel trägt und Maria wie Christus „vor-stellt“, sich weit nach vorne erstreckt und daß die Köpfe Gabriels und Mariens sich in ernster, trauernder Stille zuneigen. Diese Zuneigung von Gabriel und Maria, auch stellvertretend für Christus, zeigt an, daß das Kreuz nicht verständnislos zurückgewiesen wird, vielmehr erfolgt seine Annahme in einem ungemein beeindruckenden, traurigen Einverständnis. Bereits für den Anfang des Lebens Jesu wird hier klargestellt, daß Leiden und Kreuzestod in unmißverständlicher Ausdeutung die zentralen Punkte jesuanischen Verständnisses, ja Lebensinhaltes sind. Dasselbe gilt natürlich auch für Maria.

IV. Die Muttergottesikone als Aussage und Zusicherung von Trost im Leid und Überwindung des Leides

Die Muttergottesikonen, die als Aussage und Zusicherung von Trost im Leiden und Überwindung des Leidens angesprochen und verehrt werden können, kleiden diese Aussage einerseits in eine Bitte, andererseits in eine klare, sichere Feststellung. Zu denen nun, die eine Bitte an Maria richten, gehört vor allem die Ikone: „Muttergottes lindere meinen Kummer“, oder „Muttergottes lindere den Schmerz“³². Es kann auch sein, daß diese Anru-

²⁹ N. MITROPULOS, *Marienikonen*, Ettal 1964, 67.

³⁰ B. ROTHEMUND, *Handbuch der Ikonenkunst* I, München 1985, 304; E. LUCCHESIPALLI: Gabriel, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* II, Sp. 76.

³¹ B. ROTHEMUND, a. a. O. 304.

³² I. BENTCHEV, a. a. O. 115 f.

fung in eine einfache Feststellung umgewandelt wird: „Muttergottes, die Lindernde“³³ Die „Lindere meinen Kummer“ — Utoli moi petschali“ — oder „Utoli bolesni“ wird alljährlich am 25. Januar gefeiert. Der Legende nach wurde sie von Kosaken zur Zeit der Herrschaft des Zaren Alexej Michajlowitsch (gest. 1676) in die Nikolauskirche in Moskau übertragen. Besonders während der Pest im Jahre 1771 breitete sich ihre Verehrung aus. Der Name selbst geht zurück auf eine Stelle im Akathistos-Hymnus: „Lindere den Schmerz meiner oft seufzenden Seele, jede Träne vom Gesichte der Erde lindernd . . .“ Kennzeichnend für die Darstellungsart dieser Ikone ist es, daß Maria mit der rechten Hand ihren Kopf stützt — Zeichen ihres teilnehmenden Kummers —, während in der Buchrolle, die Christus hält, die Worte stehen: „Richtet gerechtes Gericht.“³⁴ Zahlreich nun sind die Ikonen, auf denen Maria als Retterin und Trost, als Schutz und Hilfe gepriesen wird. In Auswahl seien hier kurz folgende mit Namen genannt: „Muttergottes — Labsal der Leidenden“³⁵, „Muttergottes — Helferin der Sünder“³⁶, „Muttergottes — Erweichen des bösen Herzens“³⁷, „Muttergottes — fürbittende Mutter“³⁸, „Muttergottes — Aufsuchung der Verlassenen“³⁹, „Muttergottes — die Töstende“⁴⁰, „Muttergottes — Fürsprecherin der Verlorenen“⁴¹, „Muttergottes — Bürgin für die Sünder“⁴², „Muttergottes — Freude aller Leidenden“⁴³, „Muttergottes — Schutz und Schirm“⁴⁴. Die berühmtesten von diesen sind sicher „Muttergottes — Freude aller Leidenden“ und „Muttergottes — Schutz und Schirm“. Nun zu diesen beiden letztgenannten noch einige Daten und Beschreibungen. Die Muttergottes „Freude aller Leidenden“, deren Festtag der 24. Oktober ist, befindet sich als Ur-Ikone seit 1643 in der Verklärungskirche von Odinka in Moskau. Die Bezeichnung geht auf ein Gebet zurück: „Du meine Königin . . . Freude aller Leidenden, Beschützerin der Gekränkten, hebe meine Not auf . . .“⁴⁵ Da diese Ikone sehr viele Kopien erhalten hat — vorab im 19. Jahrhundert —, ist auch ihre Ikonographie sehr vielfältig⁴⁶. Maria steht da,

³³ I. BENTCHEV, a. a. O. 116.

³⁴ I. BENTCHEV, a. a. O. 116.

³⁵ I. BENTCHEV, a. a. O. 71.

³⁶ I. BENTCHEV, a. a. O. 100.

³⁷ I. BENTCHEV, a. a. O. 115.

³⁸ I. BENTCHEV, a. a. O. 63.

³⁹ I. BENTCHEV, a. a. O. 131.

⁴⁰ I. BENTCHEV, a. a. O. 115.

⁴¹ B. ROTHMUND, a. a. O. 348.

⁴² B. ROTHMUND, a. a. O. 349.

⁴³ I. BENTCHEV, a. a. O. 129 f.

⁴⁴ I. BENTCHEV, a. a. O. 80 ff.

⁴⁵ I. BENTCHEV, a. a. O. 129.

⁴⁶ I. BENTCHEV, a. a. O. 129.

mit und ohne Kind. Sehr oft werden die Gebete der flankierend dargestellten Leidenden auf schwebenden geöffneten Schriftrollen mit Texten wie: Du wirst den Nackten Kleider geben, den Kranken Heilung, den Barfüßigen Schuhe usw. sichtbar gemacht⁴⁷. Nicht selten erscheinen auch Engel, die die Zusicherung Mariens zur Linderung der verschiedenen Nöte den verschiedenen Gruppen von Kranken und Notleidenden übermitteln. Boris Rothemund äußert die Vermutung, daß diese Ikonen „wahrscheinlich durch abendländische Mariä-Schutz-Bilder entstanden. Möglicherweise waren die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit Paten“⁴⁸. Die Muttergottesikone „Schutz und Schirm“ (Pokrow) wird alljährlich am 1. Oktober festlich begangen — und zwar zum erstenmal wahrscheinlich um 1148⁴⁹. Die Ikone erinnert an das Schleierwunder in der Kapelle des Blachernenpalastes zu Konstantinopel. Dort hatten Andreas, der Narr um Christi willen, und sein Schüler Epiphanius, eine Vision: Aus den Kaisertüren der Ikonostase erschien Maria in großer Begleitung. Dann kniete sie vor der Ikonostase nieder und betete lange unter Tränen. Hierauf schwebte sie empor und breitete ihren Schleier über alle Anwesenden. Das entsprechende ikonographische Programm zu diesem Ereignis wurde im 14. Jahrhundert voll ausgebildet⁵⁰. Wir können sagen, daß wir es hier mit einer östlichen Variante des westlichen Themas von Maria als der Schutzmantelmadonna zu tun haben⁵¹.

Abschließend zu dieser ganzen Thematik von Leidbefreiung durch die Fürsprache der Gottesmutter, vorab in der russischen Frömmigkeit, sei verwiesen auf I. Smolitsch. Dieser hat in einem großen Artikel über die „Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität“⁵² darauf aufmerksam gemacht, daß der Gedanke der „Wandlung der Muttergottes durch die Höllenqualen“ in vielen Varianten, in Prosa und auch in dichterischer Fassung vorhanden sei⁵³. Eines von den altrussischen Kirchenliedern ruft: „O wundertätige Königin, hör deine Sklaven aus der Tiefe rufen, sieh unsre Tränen reichlich fließen — und laß uns nicht verlustig geh’n des Reiches, das von Anbeginn uns ist bereitet worden. Befrei uns von der ew’gen Qual, o Mutter Gottes, Jungfrau rein.“⁵⁴

⁴⁷ I. BENTCHEV, a. a. O. 129.

⁴⁸ B. ROTHEMUND, a. a. O. 393.

⁴⁹ I. BENTCHEV, a. a. O. 80.

⁵⁰ I. BENTCHEV, a. a. O. 81.

⁵¹ B. ROTHEMUND, a. a. O. 396 f.

⁵² I. SMOLITSCH, in: *Kyrios* 5 (1940/41) 194—213.

⁵³ I. SMOLITSCH, a. a. O. 210.

⁵⁴ I. SMOLITSCH, a. a. O. 211. Vgl. dazu weiter: S. A. ZENKOVSKY, *Aus dem alten Rußland. Epen, Chroniken und Geschichten*, München/Wien 1968, 125—134.

Architektur und Liturgie

Wie man in frühchristlicher Zeit Kirchen liturgisch umgestaltete —
dargestellt an einigen Beispielen*

Das Thema „Wie man in frühchristlicher Zeit Kirchen liturgisch umgestaltete“ mag auf den ersten Blick Verwunderung auslösen; sind doch wohl die meisten der Meinung, die Umgestaltung von Kirchen sei ein Thema nur unserer Jahrzehnte im Gefolge der Liturgischen Bewegung und der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Wie aber ein Blick in die Geschichte lehrt, hat es auch in früheren Zeiten — so auch in der christlichen Antike — liturgiebedingte Veränderungen im Kirchenraum gegeben. Aus der Fülle antiker Kirchen habe ich einige Beispiele ausgewählt, an denen deutlich werden kann, daß die Gründe, die zu Veränderungen führten, recht verschiedener Art sein konnten. Leider befinden wir uns methodisch in der mißlichen Situation, daß uns keine schriftlichen Quellen zur Verfügung stehen, die uns über diese Veränderungen und die zugehörigen Begründungen berichteten. So muß man die Bauwerke selbst befragen und sie und ihre Veränderungen mit dem konfrontieren und vergleichen, was wir über die Liturgien in den verschiedenen antiken Landschaften — sei es in Syrien, Nordafrika oder sonstwo — wissen. Zur archäologischen Methode¹ ist vorzuschicken, daß Feststellungen verschiedenster Art die Ausgräber zu ihren Ergebnissen führten: so etwa Beobachtungen am Mauerwerk noch stehender Bauten oder die Abschälung übereinanderliegender Böden, wenn die Neuordnung zu einer Planierung der vorausgegangenen Einrichtung geführt hatte; am Beispiel Trier sind die Ergebnisse durch eine Analyse der Baureste in situ und der Bodenfunde zustande gekommen².

* Festvortrag für Prof. Dr. Alois Thomas zur Vollendung seines neunzigsten Lebensjahres am 18. Januar 1986.

¹ Vgl. die Einleitungen in DUVAL (Anm. 7) und ULBERT (Anm. 7), Zum Gesamten vgl. C. J. A. C. PEETERS, *De liturgische Dispositie van het vroegchristelijk Kerkgebouw. Plaats en Samenhang van de Cathedra, de Leesplaats en het altaar in de Basiliek van de vierde tot de zevende eeuw*. Assen, 1969.

² T. K. KEMPF, Die frühchristlichen Graffiti aus dem Chor der Liebfrauenkirche, in: *Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein und Mosel*. Hg. von T. K. KEMPF und W. REUSCH. Trier 1965, 223—230, 223—225.

Beginnen wir mit einem Bau Syriens, mit der noch aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammenden Kirche in Kirk Bizeh³ (Quirqbiza), in sorgfältiger Quadertechnik erbaut (Abb. 1 und 2). Der Kirchenraum hatte eine lichte Größe von ungefähr 6 Meter Breite und 14 Meter Länge. Im ursprünglichen Zustand war er (wie viele der ganz frühen Saalräume) architektonisch ungegliedert. Die Beschreibung der Liturgie in der Didaskalie⁴, die noch der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts entstammt, gibt uns ein anschauliches Bild der liturgischen und „gesellschaftlichen“ Ordnung in jenen schmalen und geosteten Längsräumen (getrennte Aufstellung von Männern, Frauen und Kindern).

In einer 2. Phase hat man den Platz für das Presbyterium etwas angehoben, Chorschränken aufgestellt und schließlich einen Triumphbogen eingebaut, was alles auf eine sich wandelnde Auffassung von der Liturgie selbst und ihrer „gesellschaftlichen“ Seite schließen läßt⁵. Die Errichtung des sogenannten Mittelschiffsbemas mit dem „Thronstz“ für das Evangelium und den Plätzen für Priester und Sänger dürfte dann der Schlußpunkt der Entwicklung gewesen sein. Über die liturgische Nutzung des Bemas, auf dem der ganze Wortgottesdienst inmitten der Gemeinde stattfand, sind wir durch schriftliche Quellen⁶ relativ gut unterrichtet. Erwähnung verdienen auch die Memorial-Sarkophage, die (meist in eigenen Nischen aufge-

³ Zu Kirk Bizeh vgl. J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien en Syrie du III^e siècle à la conquête musulmane*, Paris 1947; J. LASSUS, Art. „Syrie“ in: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (= DACL), Paris 1953, Bd. 15, 2, Sp. 1865; G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord, Le Massif de Bélus à l'époque romaine*, 2 Bde., Paris 1953—1958, Bd. 1, 325—331; O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung* (= *Theophaneia* Bd. 18), Bonn 1965, 34—37, Bd. 2 Abb. 4, 5; B. BRENK, *Spätantike und frühes Christentum* (= *Propyläen Kunstgeschichte Supplementbd. I*), Frankfurt 1977, 223, Abb. 224, Fig. 53; P. TESTINI, *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari 1980, 554 f., Fig. 271.

⁴ F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905; R. H. CONNOLLY, *Didascalia apostolorum*, Oxford 1929; E. TIDNER, *Didascalia apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditiones apostolicae versiones latinae*, Texte und Untersuchungen Bd. 75, Leipzig-Berlin 1963.

⁵ Über den hohen finanziellen Aufwand, den solche Kirchenumbauten mit sich brachten, soll hier nicht gehandelt werden, vgl. dazu W. GESSEL, *Monumentale Spuren des Christentums im römischen Nordafrika*, in: *Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte* Jg. 12, 1981, Sondernummer, hier: 18—26: Finanzierung kirchlicher Bauten.

⁶ *Didascalia* (Anm. 4); *Constitutiones Apostolorum* (Anm. 4); vgl. A. M. SCHNEIDER, *Liturgie und Kirchbau in Syrien*. In: *Nachrichten der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, phil. hist. Klasse*, Jg. 1949, 3, 45—68, vorgelegt in der Sitzung vom 18. Februar 1949.

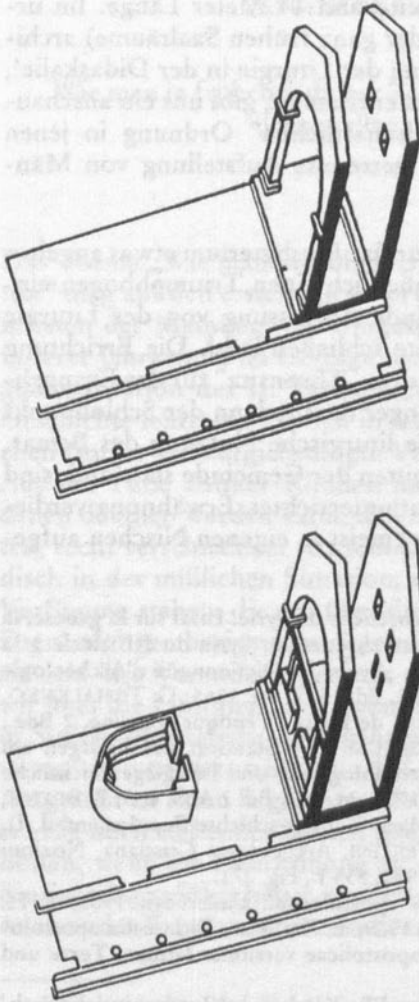


Abb. 1: Kirk Bizeh (Phasen II und III).

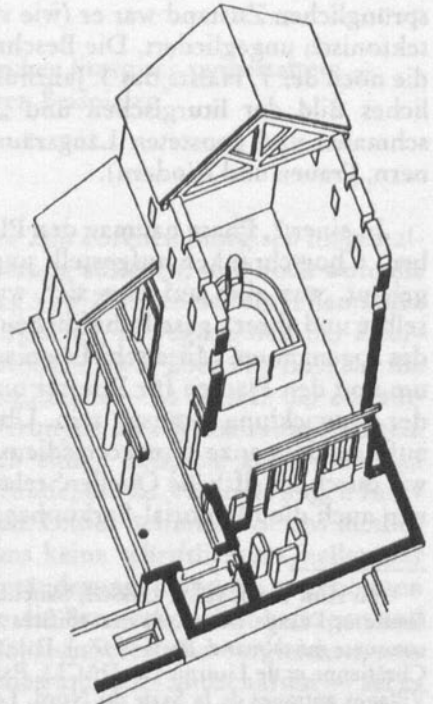


Abb. 2: Kirk Bizeh (Phase IV).

stellt) die Gebeine von Märtyrern enthielten und mancherorts heilbringendes Öl hervortropfen ließen.

In Nordafrika finden wir für unser Thema reiches Material, vor allem seit den umfassenden und präzisen Untersuchungen Noël Duvals über die nordafrikanischen Kirchen mit zwei Apsiden⁷. Allein schon die spätere Erbauung einer zweiten Apsis muß Änderungen in der Liturgie oder im Liturgieverständnis zur Voraussetzung haben. Unter den vielen Kirchen Sufetulas⁸ (Sbeitla, Tunis) wenden wir uns zunächst der Kathedrale I (Bellator-Basilika; Abb. 3) zu, die auch dann als Kirche noch im Gebrauch blieb, nachdem eine neue Kathedrale erbaut worden war. Die „Bellator-Basilika“ wurde in der Mitte des 4. Jahrhunderts in den Ruinen eines öffentlichen Gebäudes eingerichtet. Dabei wurde ein Peristylhof zum Baptisterium⁹ umgebaut. Wie bei vielen afrikanischen Kirchen befand sich der umschranke Altarplatz, das Sanctuarium, mitten im Mittelschiff, während der Bischofssitz mit dem Presbyterium in der Apsis und dem ins Schiff verlängerten Chor eingerichtet war. Frits van der Meer hat von der in solchen Kirchen zelebrierten Liturgie eine lebendige Schilderung aus den Quellen gegeben¹⁰. In den Jahren um 500 (Abb. 4, II) erweiterte man die Hauptportalöffnung und erbaute dort eine neue Apside, deren Zweck nicht genau nachgewiesen ist; vielleicht diente sie als Sepulchr. Der Altar behielt zwar seinen Platz mitten im Mittelschiff, das Sanctuarium wurde aber auf die Breite des Mittelschiffes und auf zweieinhalb Joche vergrößert, so daß die Schranken nun zwischen den Doppelsäulen standen. Ein abgeschränkter Laufgang (Solea) verband das Sanctuarium mit dem Presbyterium, wobei nur ein kleiner Quergang offenblieb. Ebenso führte ein Gangansatz zum neuen Gegenchor, der dadurch (wie auch immer) in den eigentlichen Liturgieraum einbezogen wurde. Das vergrößerte Sanctuarium zeugt zumindest von einer Vergrößerung des Priesterkollegiums, wohl auch von

⁷ N. DUVAL (1), *Les Églises de Sbeitla et Haïdra (Tunisie)*. In: Akten des VII. Intern. Kongresses für christliche Archäologie. Trier 1965. Bd. 1, 473—478, Bd. 2 Abb. CCXXIV—CCXXIX; N. DUVAL (2), *Les Églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*. Bd. 1 *Recherches archéologiques a Sbeitla I. Les Basiliques de Sbeitla à deux sanctuaires opposés (Basiliques I, II et IV)*. Paris 1971, Bd. 2 *Inventaire des monuments, interprétation*. Paris 1973. Vgl. Rezension von T. ULBERT in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* Bd. 17, 1974, 172—176.

⁸ DUVAL (1), DUVAL (2), wie Anm. 7. Bd. 1, 163—167, Abb. 99—102; Bd. 2, 85 (Conclusion); Rez. ULBERT (Anm. 7).

⁹ Zu Baptisterien allg. vgl. A. KHATCHATRIAN, *Les Baptistères Paléochrétiens*, Paris 1962; H. LECLERCQ, „Baptistères“, in: *DACL* (Anm. 3) Bd. II, 1, Sp. 382—469.

¹⁰ F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*. Köln 1953, 404—418.

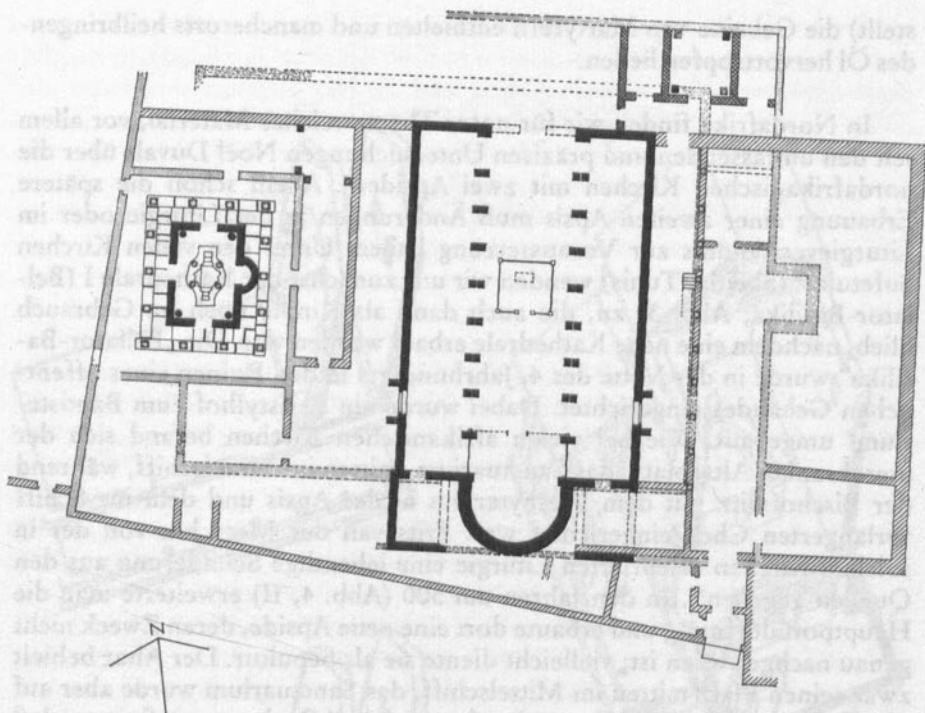


Abb. 3: Sbeitla (Sufetula), Nordafrika, ursprüngliche Kathedrale = Bellator-Basilika (Phase I).

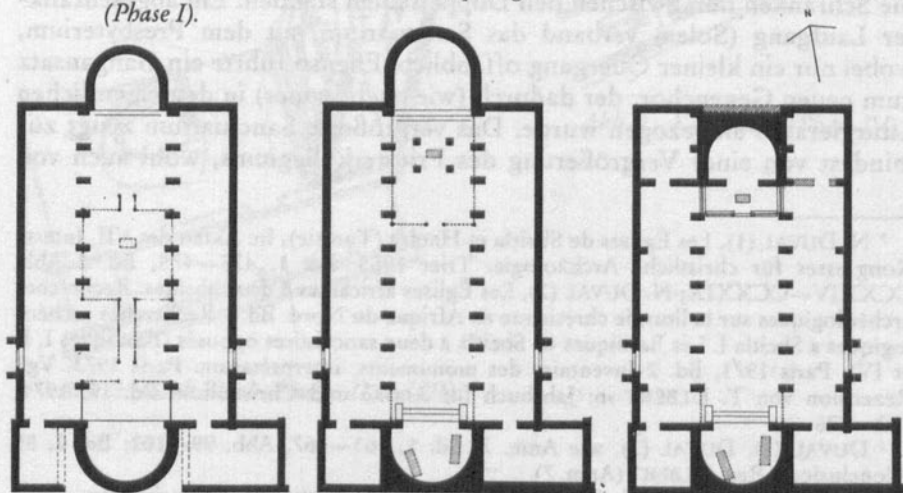


Abb. 4: Sbeitla (Sufetula), Nordafrika, ursprüngliche Kathedrale = Bellator-Basilika (Phasen II, III und IV).

einer aufwendigeren Liturgie. Der kleine Gang-Ansatz¹¹ ist ähnlichen Dispositionen in Griechenland vergleichbar. Nach einem Erdbeben, das beide Apsiden einstürzen ließ, wurde die neue Apsis vergrößert wiederaufgebaut (Abb. 4, III), während die ursprüngliche in ein Mauerrechteck eingebettet wurde. Die Funktion des Presbyteriums wanderte nun von der alten Apsis in die neue. Die alte Apsis wurde zu einem Raum, der vielleicht sepulchralen, vielleicht auch memorialen Zwecken, d. h. dem Märtyrerkult diente: Zwei Sarkophage wurden dort gefunden. Aber auch das Sanctuarium wurde verändert: die typisch (wenn auch nicht allgemeine) afrikanische Ordnung wurde aufgegeben: das Sanctuarium wanderte in den Bereich vor der neuen Apsis, wobei es eine gewisse Vergrößerung erfuhr. Die Datierung dieser Maßnahmen ist unsicher; Duval schlägt das Ende des 6. Jahrhunderts vor. Nach der Eroberung und Teilerstörung Sufetulas durch die Araber 647 wurde bei einer bescheidenen Wiederherstellung (Abb. 4, IV) die Apsis innerhalb der beiden ersten Joche, des Mittelschiffes wieder aufgebaut; das Sanctuarium war nun auf ein einziges kurzes Joch beschränkt. Das in das Peristyl eingebaute Baptisterium war schon früher, nach dem Bau der neuen Kathedrale (mit einem neuen Baptisterium), zu einer Kapelle des heiligen Bischofs Jucundus umfunktioniert worden; seine Gebeine wurden im Taufbecken wie in einem Grab beigesetzt, über demselben errichtete man einen Altar. Das Beispiel der Bellator-Basilika zeigt uns, daß allein schon das Sanctuarium innerhalb von dreihundert Jahren vier verschiedene Formulierungen aufwies.

Zu Beginn der byzantinischen Herrschaft in Nordafrika begann man mit dem Bau einer neuen Kathedrale in Sufetula, der Vitalis-Basilika¹² (Abb. 5, I) wohl Ende 5./Anfang 6. Jahrhundert. Die fünfschiffige Anlage besaß eine nach Westen gerichtete Apsis. Das Sanctuarium mit dem Altar lag wieder mitten im Schiff und nahm (wie bei der fast gleichzeitigen Veränderung der Bellator-Basilika) die Breite des Mittelschiffes ein. Eine abgeschränkte Solea verband den Altarraum mit dem Presbyterium, das in der Apside und im ersten Joch des Schiffes eingerichtet war. Im Osten schloß die Kirche mit einem rechteckig vorspringenden Raumteil, der als Exedra und/oder als Entrée diente. Die Liturgie in dieser Kathedrale entsprach wiederum der von van der Meer für Hippo geschilderten. Bald nach Fertigstellung der Kathedrale wurde hinter dem Westchor ein aufwendiges Baptisterium mit Nebenräumen angebaut¹³, das die Aufgabe und Umfunk-

¹¹ Zum Solea-Ansatz beachte man die Beispiele aus dem griechischen und italienischen Raum. 12 DUVAL (2), wie Anm. 7, 169–174, Abb. 103–105.

¹² DUVAL (2), wie Anm. 7, 169–174, Abb. 103–105.

¹³ DUVAL (2), wie Anm. 7, 174.

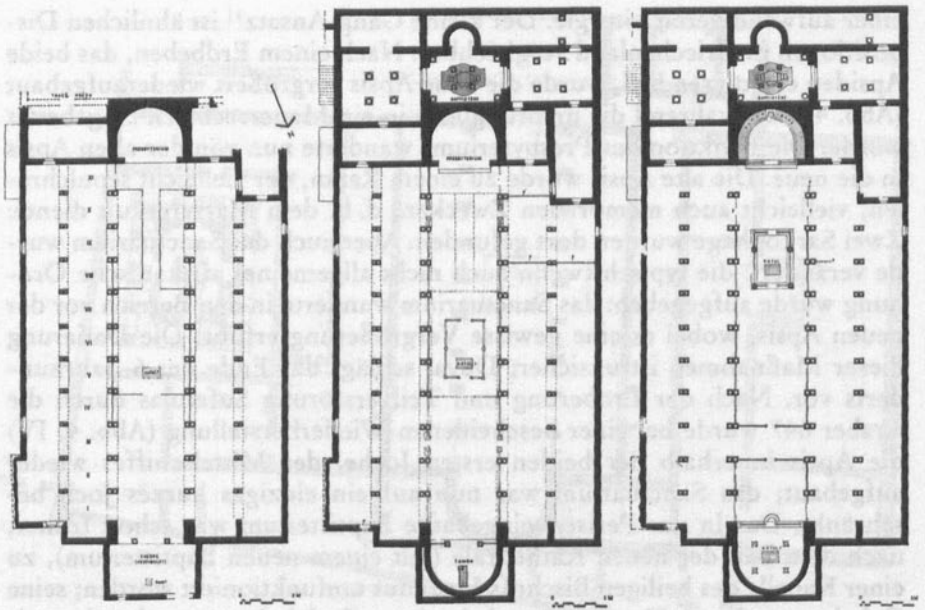


Abb. 5: Sbeitla (Sufetula), Nordafrika, zweite Kathedrale = Vitalis-Basilika (Phasen I, II und III).

tionierung des alten Baptisteriums an der Bellator-Basilika zur Folge hatte (Abb. 5, II). Die wichtigste Änderung (Abb. 5, II) betraf den Einbau einer halbrunden Apsis in das westliche Vestibül. Auch diese Maßnahme muß schon bald nach der Fertigstellung der Kathedrale getroffen worden sein, wohl noch am Anfang des 6. Jahrhunderts. Hier finden wir nun einen Anhaltspunkt für Sinn und Zweck der Veränderung: in der Mittelachse der Apsis befand sich ein Grab, das offensichtlich die Gebeine eines Märtyrers barg. Bei dem aufgefundenen Skelett dürfte es sich um das des im Vandalensturm enthaupteten Bischofs Praesidius handeln. Eine anatomische Untersuchung hat die Tatsache der Enthauptung erwiesen. Damit dürfte klar sein, daß die neue Gegenapsis dem Märtyrerkult diene. Die liturgische Einbindung dieses Raumteiles wird unter anderem dadurch deutlich, daß die neue Schrankenanlage nun das ganze Mittelschiff gegen die Seitenschiffe abgrenzt und so das Mittelschiff zu einem riesigen Verbindungsgang zwischen den beiden Apsiden unter Einbeziehung des mittleren Sanctuariums macht; lediglich zwei Durchgänge stellen die Kommunikation zwischen den Seitenschiffen her. Im Mittelschiff wird der Altarplatz, der im wesentlichen an derselben Stelle bleibt, noch einmal eigens umschrankt. In einer dritten Phase (Abb. 5, III) mußten Bauschäden ausbe-

sert werden (Erdbeben? Eher: Zerstörung), besonders im Bereich der Apsiden. Dabei kam es auch zu liturgischen Umgestaltungen. Diese Maßnahmen dürften nach der arabischen Invasion von 647 erfolgt sein. Die Westapsis blieb (im Gegensatz zur Bellator-Basilika) Presbyterium, allerdings etwas verkürzt. Vielleicht ist dies das Anzeichen für eine Verkleinerung des Priesterkollegiums. Das Mittelschiff blieb zu den Seitenschiffen hin abgeschrankt. Aber der Altar, der nun ein großes architektonisches Ziborium erhielt, wanderte mit dem eigens umschrankten Sanctuarium um vier Joche auf das Presbyterium zu. Die wichtigste und liturgiegeschichtlich bedeutendste Veränderung betraf die Contra-Apsis: über dem Märtyrergrab wurde ein Alter mit einer Ziboriumsarchitektur errichtet (eine eigene Steinkiste mit den „gehobenen“ Gebeinen lag darunter), wodurch die bloße Memoria zu einer eucharistischen „Kapelle“ aufgewertet wurde. Auch das Bodenniveau wurde wohl aus Gründen der Bedeutungssteigerung erhöht. Die Schrankenanlage wurde zu einer Art „Vorchor“ ausgebaut. Diese tiefgreifende Veränderung, die zur Errichtung sogar eines zweiten Altares im selben Kirchenraum führte, darf man auf die gestiegene Bedeutung des Märtyrerkultes zurückführen. Vielleicht fanden die Eucharistiefeiern an den Gedächtnistagen des (oder der) Märtyrer in dem neuen Memorialchor statt.

Bei der Basilika Nr. IV in Sufetula¹⁴, der am Forum (Abb. 6), blieb die liturgische Einrichtung mit Altar im Mittelschiff und einem Sanctuarium in der Breite des Mittelschiffes unverändert. Nur das Niveau der (westlichen) Apsis wurde erhöht, was wohl dem Bedürfnis einer besseren Sichtbarkeit und Hörbarkeit der Zeremonien und Texte entsprach. Rätselhaft bleibt der Einbau eines neuen kultischen Zentrums im Osten des Raumes, dem wieder einmal das Mittelportal geopfert wurde. Ein großes Ziborium wurde errichtet, unter dem sich ein steinernes Massiv befand, in und unter dem allerdings keine Reliquien nachgewiesen werden konnten. Ob sie vielleicht auf demselben in einer Kapsel standen? Oder handelte es sich nur um ein Kenotaph oder eine monumentale Memorialinschrift für einen Märtyrer?

Auch in der nach dem Bischof Melleus benannten Kathedrale zu Haïdra¹⁵ in Tunesien (Abb. 7) wurde im Bereich der östlichen Eingangsseite ein neues, zweites Kultzentrum im Kirchenraum geschaffen, wobei das ältere (das auch nicht das älteste ist; dieses befand sich wohl in der Mitte des Mittelschiffes!) an das Presbyterium in der Westapsis angebunden blieb. Unter dem Altar des westlichen Sanctuariums fand man 1934 ein Reliquiar, das Reliquien des heiligen Cyprian enthält und 568/569 datiert ist. Bischof

¹⁴ DUVAL (2), wie Anm. 7, 175—178, Abb. 106.

¹⁵ DUVAL (2), wie Anm. 7, 191—199, Abb. 109/110.

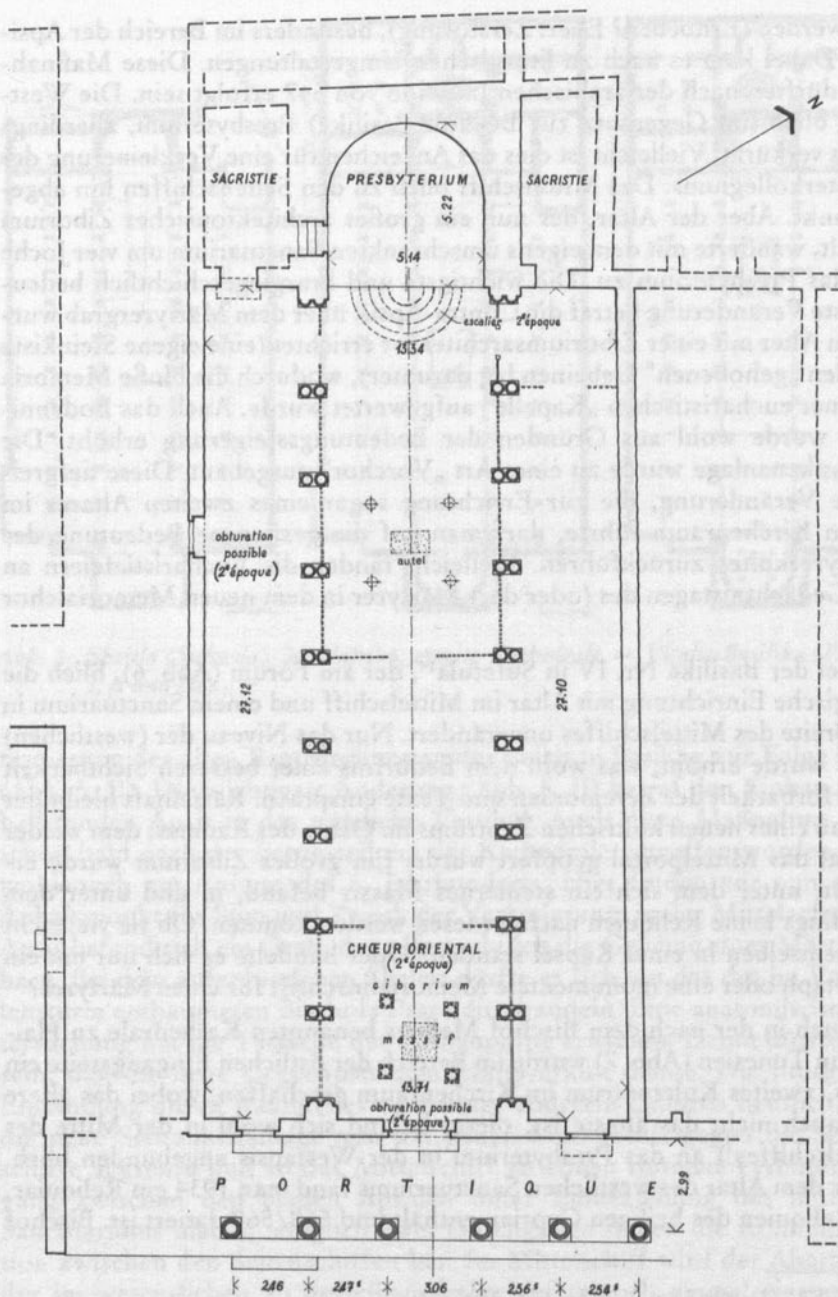


Abb. 6: Sbeitla (Sufetula), Nordafrika, Basilika IV (am Forum).

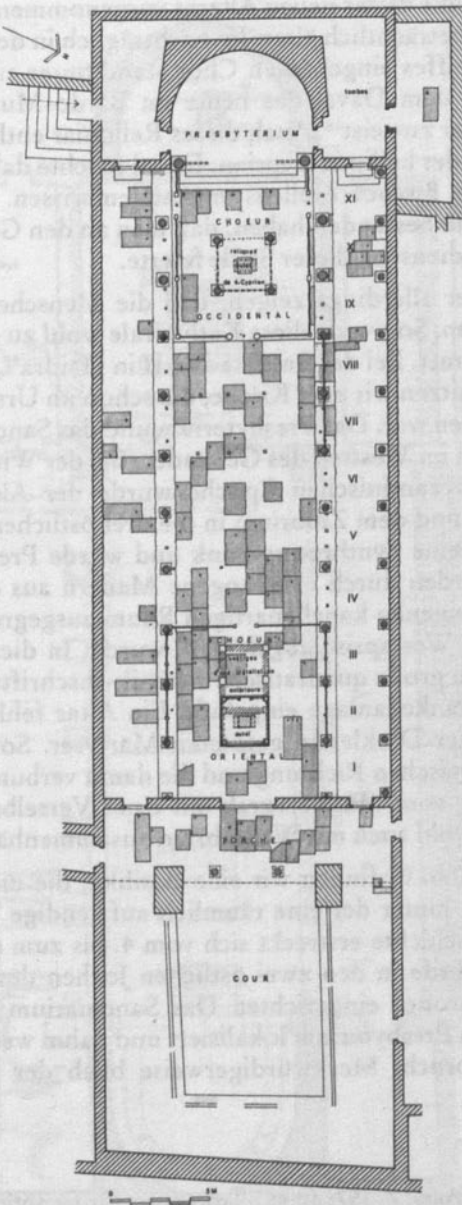


Abb. 7: Haidra, Nordafrika, Melleus-Basilika.

Melleus hatte die Weihe dieses neuen Altares vorgenommen; die Kathedrale selbst ist indessen beträchtlich älter. Im nachträglich in den drei östlichen Jochen des Mittelschiffes eingebauten Chor stand unter einem mächtigen Ziborium ein Altar, dem Daval das heute im Bardo-Museum zu Tunis aufbewahrte Reliquiar zuweist¹⁶. Auch dieses Reliquiar enthält unter anderen Reliquien solche des heiligen Cyprian, Duval möchte daher den zweiten Chor ebenfalls unter Bischof Melleus entstanden wissen. Die liturgische Nutzung könnte darin bestanden haben, daß man an den Gedenktagen der Märtyrer den Gottesdienst an dieser Stelle feierte.

Die vielen Gräber allerdings zeigen, daß die Menschen „ad sanctos“ beigesetzt sein wollten. So wurde diese Kathedrale wohl zu einer Coemeterialbasilika umgewidmet. Bei der Basilika Nr. II in Haidra¹⁷, der Candidus-Basilika (Abb. 8), besitzen wir eine Kirche, die schon im Ursprung mit zwei Apsiden erbaut worden war. Das Presbyterium und das Sanctuarium befanden sich ursprünglich im Westteil des Gebäudes. Bei der Wiederherstellung der Kirche in der byzantinischen Epoche wurde der Altar mit seinem breiten Sanctuarium und dem Ziborium in die drei östlichen Joche verlegt. Die Ostapsis erhielt eine Synthronos-Bank und wurde Presbyterium. Die westlichen Joche wurden durch eingezogene Mauern aus dem alten Kirchenraum zu einem eigenen kapellenartigen Raum ausgegrenzt, wobei die inzwischen zerstörte Westapsis „abgehängt“ wurde. In diesem westlichen Raum finden wir eine große quadratische Mosaik-Inschrift im Boden, von einer opulenten Schrankenanlage eingefast. Ein Altar fehlt dort. Die Inschrift nennt die unter Diokletian getöteten Märtyrer. So wird die Umorientierung der liturgischen Richtung und die damit verbundene Dislozierung des Altares weg vom Märtyrergrab mit einer Verselbständigung des Märtyrerkultes und wohl auch mit Wallfahrten zusammenhängen.

In La Skhira¹⁸ (Abb. 9) finden wir eine Basilika, die ursprünglich nur eine Westapsis hatte, hinter der eine räumlich aufwendige Taufanlage erbaut war. Die Baugeschichte erstreckt sich vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Im 6. Jahrhundert wurde in den zwei östlichen Jochen des Mittelschiffes eine Apsis mit Synthronos eingerichtet. Das Sanctuarium mit dem Altar wurde vor dem neuen Presbyterium lokalisiert und nahm weitere drei Joche des Schiffes in Anspruch. Merkwürdigerweise blieb der Altarraum mit

¹⁶ Vgl. DUVAL (2) wie Anm. 7, 197; DERS., *Trois notes sur les antiquités chrétiennes d'Haidra*, in: *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* 1963, 44—53, Abb. I, II.

¹⁷ DUVAL (2), wie Anm. 7, 201—209, Abb. 111/112.

¹⁸ DUVAL (2), wie Anm. 7, 253—268, Abb. 139—151.

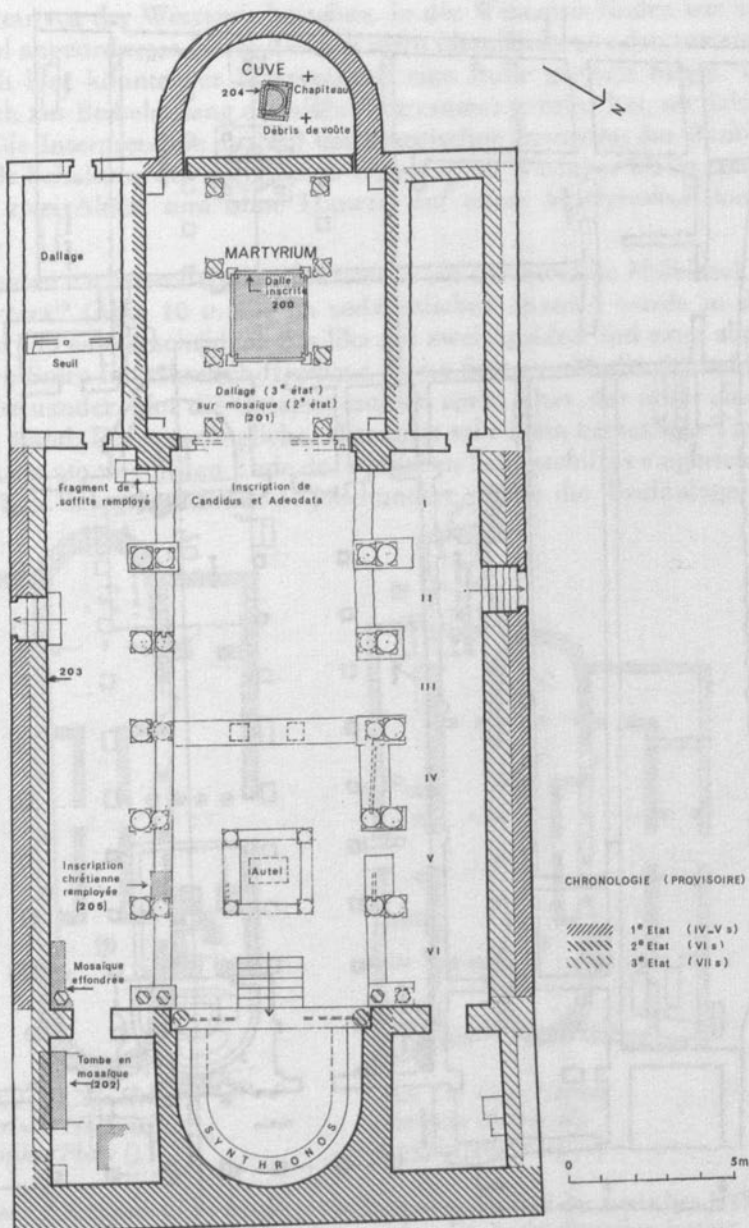


Abb. 8: Haidra, Nordafrika, Basilika II = Candidus-Basilika.

seinem Altar vor der Westapsis bestehen. In der Westapsis finden wir nun ein zentral angeordnetes Grab, das sich nicht identifizieren oder zuweisen läßt. Auch hier könnte der Märtyrerkult eine Rolle gespielt haben. Ob dieser auch zur Beibehaltung des alten Altarraumes geführt hat, sei dahingestellt. Die Interpretation sowohl der liturgischen Inversion der Basilika als auch Beibehaltung der liturgischen Ordnung im Westchor bleibt rätselhaft; die zwei Altäre sind ohne Hinweis auf einen Märtyrerkult kaum erklärbar.

Die beiden nächsten Beispiele führen uns auf die iberische Halbinsel. In Casa Herrera¹⁹ (Abb. 10 u. 11) im südwestlichen Spanien wurde in den Jahren um 500 eine bescheidene Basilika mit zwei Apsiden und einer abgeschrankten Solea im Mittelschiff erbaut. Diese Solea verbindet die beiden Chöre miteinander. Nur die Ostapsis enthielt einen Altar, der unter einem Ziborium stand. Die ursprüngliche, allerdings sehr klein bemessene Taufanlage dürfte am westlichen Ende des südlichen Seitenschiffes eingerichtet gewesen sein. Im ausgehenden 6. Jahrhundert wurde die Taufanlage als

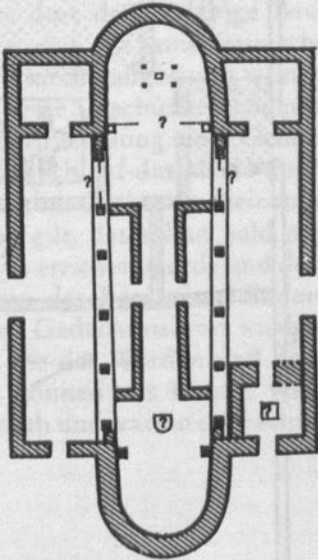


Abb. 10: Casa Herrera
(Iberische Halbinsel),
Basilika (Phase I).

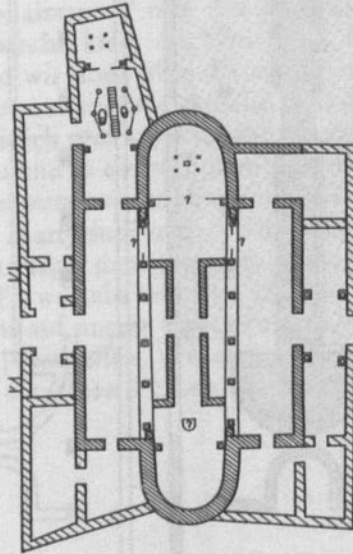


Abb. 11: Casa Herrera
(Iberische Halbinsel),
Basilika (Phase II).

¹⁹ T. ULBERT, Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel. Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte. Dt. Archäologisches Institut. Archäologische Forschungen Bd. 5, Berlin 1978, 3—79; H. SCHLUNK und T. HAUSCHILD, Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit. Dt. Archäologisches Institut Madrid. Hispania Antiqua. Mainz 1978, passim.

räumlich wohl zu bescheiden erachtet und durch eine neue ersetzt. Zu diesem Zwecke verlängerte man das nördliche Seitenschiff nach Osten, baute dort das dreigliedrige Taufbecken unter einem Ziborium ein und ließ die Anlage mit einem Raum schließen, der einen ziboriengeschmückten Altar aufwies. Die nördlich angebauten Nebenräume stehen im Zusammenhang mit dem Taufritus, der im Falle Iberiens durch schriftliche Quellen gut belegt ist. Thilo Ulbert hat die Zusammenhänge klar herausgestellt²⁰.

In Torre de Palma²¹ (Abb. 12 und 13) im südmittleren Portugal befindet sich eine größere Basilika, die ebenfalls zwei Apsiden aufweist, die — ähnlich wie in Casa Herrera — durch eine abgeschränkte Solea verbunden

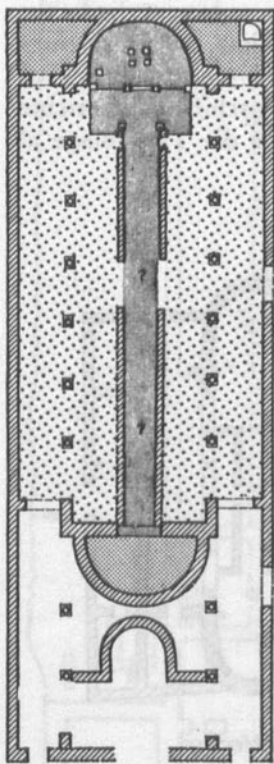


Abb. 12: Torre de Palma
(Iberische Halbinsel),
Basilika (Phase I).

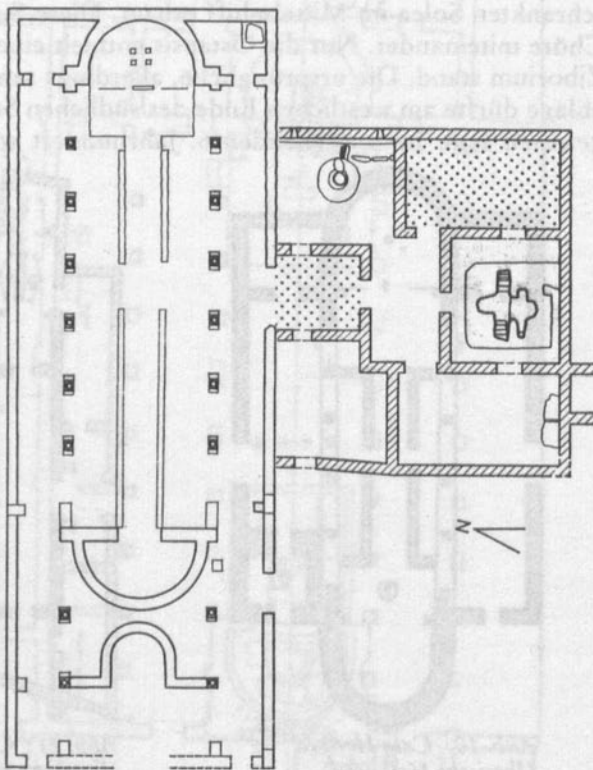


Abb. 13: Torre de Palma (Iberische Halbinsel),
Basilika (Phase II).

²⁰ ULBERT (Anm. 19), 159—181.

²¹ ULBERT (Anm. 19), 92—105; SCHLUNK/HAUSCHILD (Anm. 19), passim.

sind. Der Altar befand sich auch hier in der Ostapsis. Der uns heute interessierende Taufort war in der Ecke des südlichen Nebenraumes neben der Ostapsis sehr bescheiden untergebracht. Auch hier entschloß man sich wohl im Zuge einer Höherbewertung der Taufe zum Anbau eines räumlich aufwendigen und differenzierten Taufhauses, diesmal auf der Südseite der Basilika. Die einzelnen Räume lassen sich gut mit dem Ablauf der einzelnen Riten in Zusammenhang bringen, die den eigentlichen Taufakt vorbereiten und ausklingen lassen. Das Taufbecken wurde dabei wie in Casa Herrera und vielen anderen Beispielen über die Stufenanlage von Westen nach Osten durchschritten.

Die Peterskirche in Rom (Abb. 14 bis 19) ist in vielerlei Hinsicht — auch gerade im Zusammenhang von Archäologie, Kult und Liturgiegeschichte — eines der interessantesten Objekte der Wissenschaft, unbeschadet ihrer Würde als jene Kirche, die Kaiser Konstantin der Große, wohl schon ab dem Jahre 325, über dem Petrusgrab²² unter schwierigsten juristischen und bautechnischen Vorgegebenheiten erbauen ließ. Wenn auch heute dort der gewaltige Bau der Renaissance²³ und des Barocks steht, gegen den die konstantinische Großkirche klein erscheint, und die alte Peterskirche abgerissen wurde, so sind wir doch über diesen antiken Bau und seine Geschichte einigermaßen gut unterrichtet. Arbeiten wir uns wie bei der Erstellung einer Genealogie zeitlich rückwärts heran, so stoßen wir schließlich auf das kleine und unbedeutend in einem Ensemble vornehmer römischer Gräber erscheinende Grabmonument, das immerhin als das Tropäion gilt, das schon bald nach dem Martyrium und der Beisetzung des Petrus errichtet wurde und dessen Reste unter dem gewaltigen Ziborienbaldachin des Bernini zu finden sind. Entwickeln wir aber die Geschichte dieses Gedächtnisortes wieder vorwärts auf unsere Gegenwart zu, so können wir das Werden und den Wandel feststellen, den diese Stätte erfuhr und können uns fragen, was in den einzelnen Phasen der Veränderung geschah und warum es geschah.

²² Zum konstantinischen Bau und zum Petrusgrab vgl. B. M. APOLLONJ GHETTI, A. FERRUA, E. JOSI, E. KIRSCHBAUM, *Esplorazione sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940—1949*. Vaticano 1951; C. PEETERS (Anm. 1), 177—183; E. KIRSCHBAUM, *Die Gräber der Apostelfürsten*. Frankfurt ³1974; A. ARBEITER, *Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten, Rekonstruktion. Architekturprogramm*. Berlin 1988.

²³ Vgl. zuletzt dazu F. Graf WOLFF METTERNICH/C. THOENES, *Die frühen St.-Peter-Entwürfe 1505—1514*. Aus dem Nachlaß hg., bearbeitet und ergänzt von C. THOENES. *Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana Bd. XXV*. Tübingen 1987.

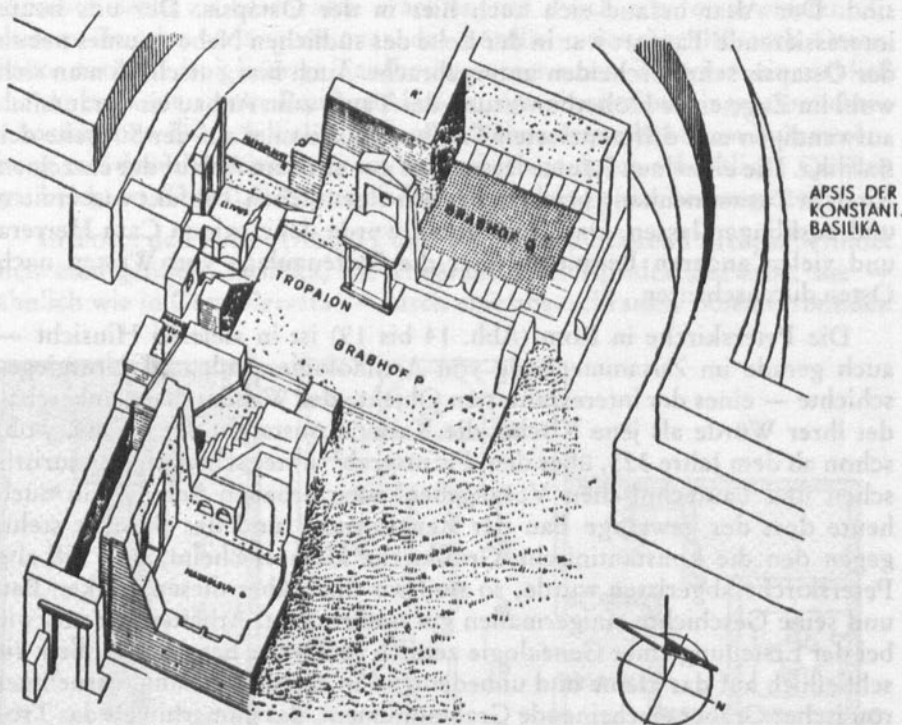


Abb. 14: Rom, St. Peter, antike Grabböfe der Vorgängerbebauung (dazu: die konstantinische Apsis).

Am Anfang der Entwicklung steht also das kleine unscheinbare Tropaion (Abb. 14): Natürlich gibt es hier keine eigentliche Liturgie. Aber mit kultischen Verrichtungen, die man auch in der heidnischen Antike zu tun gewohnt war und die auch — soweit sie dem christlichen Glauben nicht widersprachen — von den Christen an den Gräbern geübt wurden, muß man rechnen. Es mußten etwa 250 Jahre ins Land gehen, ehe nach der religionspolitischen Wende von 313 für die Christen die Zeit der kultischen Freiheit anbrach und schließlich Konstantin die große Querschiffsbasilika (Abb. 15) so über der Petrusmemoria erbauen ließ, daß das Tropaion mit dem darunterliegenden Grab in der Flucht des Langhauses und auch des Querhauses — unmittelbar vor dem Rund der Apsis, sozusagen auf der Apsissehne —, zu liegen kamen. Der Grundriß und die Ansichten 16 und 17 geben uns eine Vorstellung von der Komposition. Die zeichnerische Rekonstruktion ist für den Kenner der Situation einigermaßen sicher, da das berühmte Elfenbeinrelief auf dem Kästchen aus Pula deutlichen Aufschluß

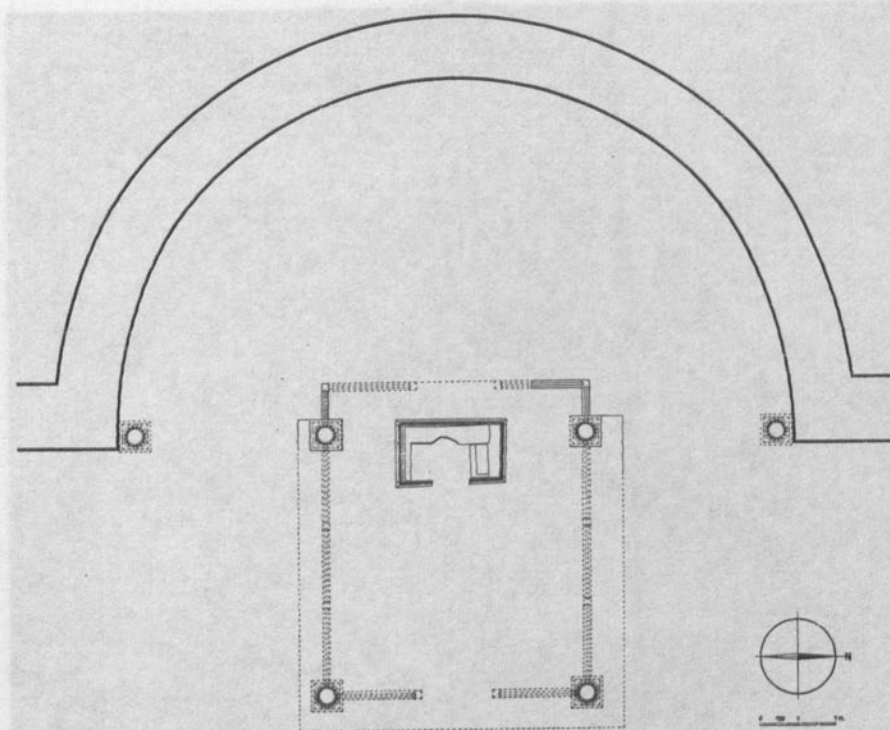
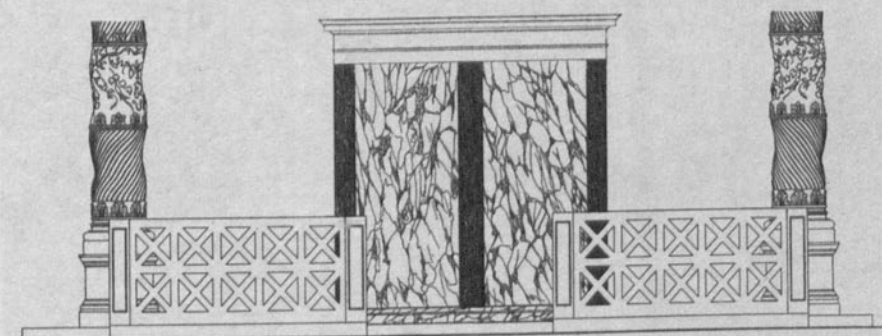


Abb. 15:

Rom, St. Peter, Grundrißrekonstruktion der Apsis mit konstantinischer Petrusmemoria.



Rom, St. Peter, rekonstruierte Westansicht der Petrusmemoria der Zeit Konstantins.



Abb. 16: Rom, St. Peter, rekonstruierte Ostansicht der Apsis mit der konstantinischen Petrusmemoria.

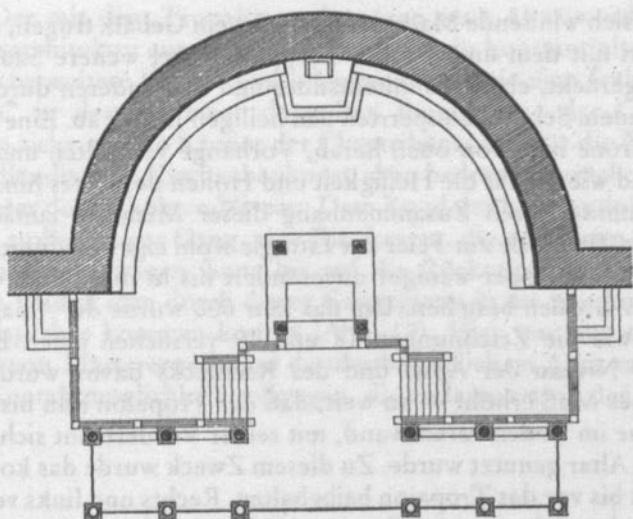
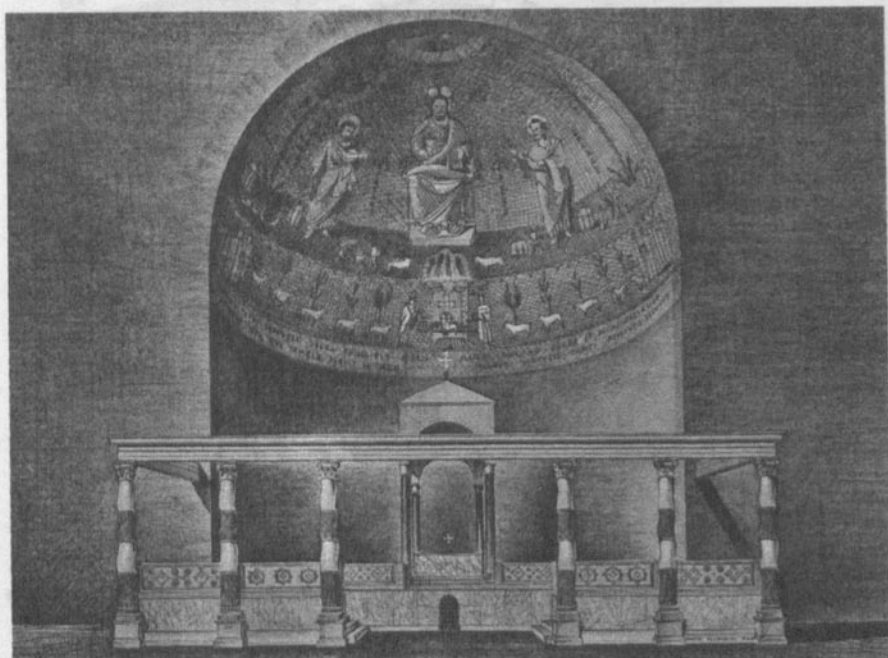


Abb. 17:

Rom, St. Peter, Grundrißrekonstruktion der Apsis mit Altar und Petrusmemoria aus der Zeit Gregors des Großen.



Rom, St. Peter, rekonstruierte Ostansicht der Apsis mit Altar und Petrusmemoria aus der Zeit Gregors des Großen.

gibt²⁴. Vier sich windende Marmorsäulen, die ein Gebälk trugen, standen in einer Flucht mit dem umgebauten Tropaion. Zwei weitere Säulen waren nach vorn gerückt, ebenfalls miteinander und den anderen durch ein Gebälk verbunden. Schranken sperrten den heiligen Bezirk ab. Eine Leuchter- und Votivkrone hing von oben herab, Vorhänge verhüllten und öffneten zugleich und wiesen auf die Heiligkeit und Hoheit des Ortes hin. Ein Altar hatte im unmittelbaren Zusammenhang dieser Memoria zunächst noch keinen Platz. Er wurde zur Feier der Liturgie wohl eigens aufgestellt. Diese Anlage blieb mehr oder weniger unverändert bis in die Zeiten von Papst Gregor dem Großen bestehen. Um das Jahr 600 wurde die Anlage nun so umgebaut, wie die Zeichnungen 18 und 19 versuchen einen Begriff zu geben. Das Niveau der Apsis und des Rechtecks davor wurde um ein beträchtliches Maß erhöht — so weit, daß der Tropaion nun bis zu seiner halben Höhe im Boden verschwand, mit seiner Vorderfront sichtbar blieb und nun als Altar genutzt wurde. Zu diesem Zweck wurde das konstantinische Niveau bis vor das Tropaion beibehalten. Rechts und links von diesem kleinen Vorplatz führten zwei Treppen (Abb. 18) auf das obere Niveau des

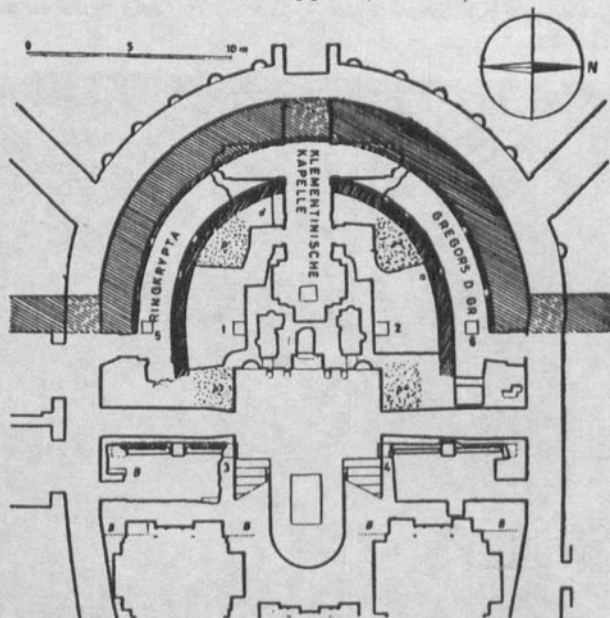


Abb. 18:

Rom, St. Peter, Grundriß der Confessio mit Ringkrypta aus der Zeit Gregors des Großen.

²⁴ M. GUARDUCCI, La capsella eburnea di Samagher. Un cimelio di arte paleocristiana nella storia del tardo impero. Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria 78 = N. S. 26, 1978.

Chores. Der mit dem Tropaion verbundene neue Altar wurde mit einer Ziboriumsarchitektur ausgezeichnet. Zu den sechs konstantinischen Säulen kamen sechs weitere hinzu²⁵ und bildeten ein — wie man früher sagte — „Templon“ in der Art einer doppelten Pergola vor der Chortribüne. Schranken sicherten die Ränder der Chortribuna. Das für die Entwicklung der abendländischen Kirchenbaukunst aber bedeutungsträchtigste Motiv steckte unter dem erhöhten Niveau: Dem Rund der konstantinischen Apsis folgte ein stollenartiger Gang, eine Ringkrypta, die von ihrem Scheitel her in der Mittelachse einen Gang bis auf die Rückseite des Tropaions hin aussandte, so daß man durch dieses Gangsystem in die unmittelbare Nähe des Petrusgrabes kommen konnte (Abb. 19). Hier war nun endlich jene Symbiose von Märtyrergrab und darüberbefindlichem Altar samt Confessio und Kontaktmöglichkeit vollzogen, die anderenorts in der christlichen

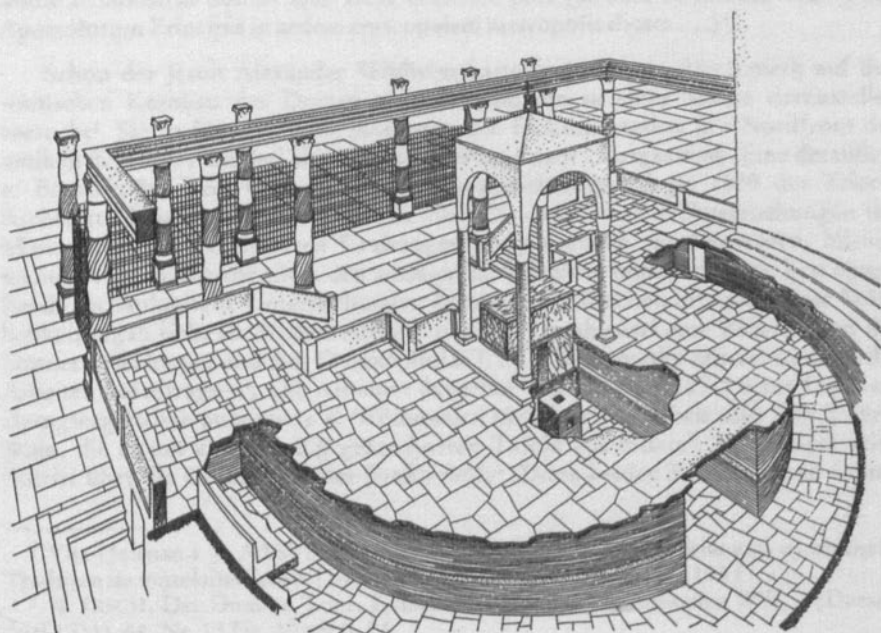


Abb. 19:

Rom, St. Peter, Altar und Confessio mit Ringkrypta aus der Zeit Gregors des Großen (perspekt. Schnitt).

²⁵ J. B. WARD PERKINS, The shrine of St. Peter and its twelve spiral columns. In: Journal of Roman Studies Bd. 42, 1954, 21—33, Taf. I—VII.

Antike in den verschiedensten Varianten schon vorgebildet war, hier allerdings in jener — wie gesagt — zukunftsträchtigsten Formulierung. Das Zusammenspiel von Märtyrerkult und eucharistischer Liturgie hat zu dieser ebenso einfachen wie genialen Lösung der Aufgabe geführt. Wenn auch ins Gewaltige gesteigert, ist dies heute noch prinzipiell die gleiche Situation in der Peterskirche. Nur wenige Orte der Christenheit haben eine so klare und eindeutige Permanenz in der kultischen und architektonischen Tradition.

Abbildungsnachweis:

O. NUSSBAUM, Der Standort des Liturgen: 1; P. TESTINI, *Archeologia Cristiana*: 2; N. DUVAL, *Les Églises africaines à deux absides*: 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9; T. ULBERT, *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der iberischen Halbinsel*: 10, 11, 12, 13; E. KIRSCHBAUM, *Die Gräber der Apostelfürsten*: 14, 15, 16, 17, 18.

Die Anfänge des Trierer Domes

Die archäologische Erforschung der frühchristlichen Kirchenanlage im Bereich des Trierer Domes und der Liebfrauenkirche

Die im Jahre 1843 von dem Domkapitular Johann Nikolaus v. Wilmowsky begonnenen Bauuntersuchungen markieren den eigentlichen Beginn der archäologischen Erforschung des Trierer Domes. Die noch heute sichtbaren römischen Bauteile galten im Mittelalter als Reste der *domus beatae Helenae*, seit der Mönch Altmann von Hautvillers in der Mitte des 9. Jahrhunderts in seiner *Vita Helenae* geschrieben hatte, daß die Kaiserin Helena ihren Palast in eine Kirche zu Ehren des heiligen Petrus habe umwandeln lassen, wie man heute noch sehen könne (*Quod usque hodie demonstrat domus ejus facta ecclesiae pars maxima in honore beati Petri Apostolorum Principis in sedem episcopalem metropolis dicata . . .*)¹.

Schon der Jesuit Alexander Wiltheim hatte um 1650 sein Augenmerk auf den römischen Kernbau des Domes gerichtet und ihn in einer Skizze darzustellen versucht². Sie ist für uns heute eine wertvolle Dokumentation der Nordfront des antiken Bestandes mit dem damals noch vorhandenen Obergeschoß. Eine detaillierte Bauaufnahme mit Grundriß und Schnittzeichnungen legte 1839 der Trierer Architekt Christian Wilhelm Schmidt vor³. Da damals keine Untersuchungen des Mauerwerks und auch keine Grabungen vorgenommen worden waren, blieben manche Fragen, die vor allem den antiken Bau betrafen, unbeantwortet. Erst eingehende archäologische Untersuchungen konnten hier Klarheit bringen. Diese Möglichkeit ergab sich, als Bischof Arnoldi und das Domkapitel eine Renovierung des Domes beschlossen und den Domkapitular J. N. v. Wilmowsky mit der Leitung der Arbeiten beauftragten⁴. Die Arbeiten dauerten von 1843 bis 1851. Seine Untersuchungsergebnisse publizierte v. Wilmowsky 1874 in einer Arbeit über den Trierer Dom, die er mit eigenhändig gezeichneten Tafeln ausstattete⁵. 1876 folgte seine Schrift über die Grabstätten der Erzbischöfe⁶. Diese beiden Publikationen sollten

¹ *Vita Helenae* 1 — AASS Aug. III, 583; dazu E. EWIG, Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier, in: *Tr. Ztschr.* 24/26, 1956/58, 153 f.

² N. IRSCH, *Der Dom zu Trier. Kunstdenkmäler der Rheinprovinz XIII*, 1 (Düsseldorf 1931), 44, Nr. 12 Fig. 10 auf S. 23.

³ CHR. W. SCHMIDT, *Baudenkmale der römischen Periode und des Mittelalters in Trier und seiner Umgebung*. 2. Lieferung (Trier 1839).

⁴ IRSCH (Anm. 2), 155 f.

⁵ J. N. V. WILMOWSKY, *Der Dom zu Trier in seinen drei Hauptperioden: der römischen, der fränkischen, der romanischen* (Trier 1874).

⁶ J. N. V. WILMOWSKY, *Die historisch-denkwürdigen Grabstätten der Erzbischöfe im Dom zu Trier und die archäologisch-liturgisch und kunstgeschichtlich bemerkenswerten Fundgegenstände in denselben . . .* (Trier 1876).

bis heute die einzigen in sich geschlossenen Grabungsbearbeitungen bleiben. Im Vorwort zu seinem Domwerk umriß v. Wilmowsky die Ziele seiner archäologischen Arbeit: „Ich machte mir zum Gesetz, das Denkmal selber in der ganzen Tiefe seines Bodens und der Höhe seines erhaltenen Mauerwerks über seinen Ursprung und seine bauliche Fortentwicklung zu befragen, und so wurden meine unerwarteten Funde eine erste, reine und völlig gesicherte Quelle der Geschichte desselben und meine Zeichnungen eine vollständige Abbildung der Urkunden, welche bis dahin unter der schützenden Decke der Erde, unter der Hülle des Mauerverputzes und unter dem Bauschutte der hohen Gewölbesäcke schweigend geruht hatten.“⁷

Durch seine Bauaufnahme gelang v. Wilmowsky eine wesentliche Verbesserung des Domgrundrisses, den Chr. W. Schmidt erarbeitet hatte. So konnte im Innern der quadratischen Halle, in der Vierung und an der Ostwand eine suspendierte Tribuna mit abgeteilten, nicht suspendierten Seitenkammern nachgewiesen werden. Im Zentrum wurde die als Zehneck ergänzte polygonale Anlage entdeckt, die in der Folgezeit als das unlösbare Rätsel im Trierer Dom die Wissenschaft in Spannung halten sollte. An der Nord- und Südwand lagen heizbare Anbauten, durch schmale Türen mit dem Quadratbau verbunden, und an der Westwand, die v. Wilmowsky mit Chr. W. Schmidt als Stirnwand oder Fassade bezeichnete, an beiden Seiten Treppentürme. Die Freilegung des noch erhaltenen aufgehenden Mauerwerkes sicherte für die Ostwand zwei Außenpfeiler, wo Chr. W. Schmidt Ansätze einer Apsis vermutet hatte, ferner in beiden Obergeschossen der Nord-, Ost- und Süd- wand je 5 Fenster. In der Westwand wurde eine über 13 m breite und 17,5 m hohe Öffnung in der Mitte nachgewiesen und zu beiden Seiten über 6 m breite Öffnungen, die sich auffallenderweise im Obergeschoß wiederholten, wo eigentlich Fenster zu erwarten waren. Entscheidend für die Folgezeit ist die Datierung des Bauwerkes in die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts. Anlaß zu dieser der trierischen Tradition widersprechenden Datierung war der Fund einer Gratiansmünze, die 1852 „in der südlichen Umfassungsmauer, 8 Zoll tief vermauert, im Mörtel einer Ziegelschichte, zwischen dem ersten und zweiten östlich gelegenen Fenster, da wo die Widerlager der Fensterbogen ihren Anfang nehmen“, gefunden wurde⁸. Wilmowsky erkannte die Wichtigkeit dieses Befundes und die Konsequenzen, die sich daraus ergaben. Mit der Aufgabe des konstantinischen Ursprunges glaubte v. Wilmowsky auch eine andere Zweckbestimmung nachweisen zu müssen und deutete den Bau als valentinianische Gerichtshalle, die nach Zerstörung der in den Vorstädten gelegenen christlichen Kirchen während der Völkerwanderung für den christlichen Kult hergerichtet worden sei. Den Forschungen v. Wilmowskys sind weiter wichtige Beobachtungen für die frühmittelalterliche Periode der quadratischen

⁷ WILMOWSKY (Anm. 5), I; zu den archäologischen Arbeiten v. Wilmowskys vgl. W. WEBER, Die archäologischen Studien des Trierer Domkapitulars Johann Nikolaus von Wilmowsky, in: Tr. Ztschr. 43/44, 1980/81, 363–388.

⁸ WILMOWSKY (Anm. 5), 11; es handelt sich um eine in den Jahren 378–383 in Lyon geprägte Maiorina (RIC IX Lyon 28); dazu TH. K. KEMPF, in: TThZ 56, 1947, 9 Anm. 45.

Halle zu verdanken, die er als erster von der römischen Periode trennte und beschrieb.

In der Folgezeit ergab sich eine rege wissenschaftliche Diskussion, bei der es vor allem um die Frage der ursprünglichen Bedeutung der antiken Halle im Trierer Dom ging. Neue Beobachtungen und Sondierungen, die allein zu einer Klärung hätten führen können, wurden damals nicht gemacht⁹. Eine erste systematische Grabung auf dem Domgelände fand 1899 unter Leitung des damaligen Direktors des Provinzialmuseums Trier, Felix Hettner, statt, als zwischen Dom und Liebfrauen die neogotische Sakristei gebaut werden sollte. Zwei Notizen von Hettner und ein Kurzbericht des Domaumeisters W. Schmitz sind alles, was bisher über diese wichtige Grabung veröffentlicht wurde¹⁰. Die Grabungsunterlagen — Grundrisse und schematisch dargestellte Schnitte — befinden sich heute im Rheinischen Landesmuseum. Die Ausschachtungen wurden bis in 5 m Tiefe vorgenommen. Bemerkenswert daran war, daß eine umfangreiche Wohnbebauung festgestellt werden konnte, die bis in die 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts zurückreichte. Eine dicke Brandschicht unterhalb der spätantiken Bauphasen wurde mit der Brandzerstörung der Jahre 275/276 in Verbindung gebracht. F. Kutzbach hatte sich 1932 mit dieser Grabung ausführlich auseinandergesetzt und als letzte Periode einen Breitsaal ermittelt, den er als erste kirchliche Anlage auf dem Gelände des Domes deutete.

Bei der Wiederherstellung des Domes in den Jahren 1898—1900 untersuchte Domaumeister W. Schmitz an verschiedenen Stellen die Bodenschichten; über die Ergebnisse wurde in den Berichten der Denkmalpflege gelegentlich berichtet. Bei der Anlage der Kanalisationsgräben im Bereich des Domes wurden 1904 sämtliche Grabenbefunde in Skizzenbüchern des Landesmuseums eingetragen und von F. Kutzbach später in einem Gesamtplan (Maßstab 1:625) dargestellt, so daß schon damals umfangreiche Mauerreste unter dem Domfreihof erkennbar geworden waren.

Die 1906 im Innern des Domes vor dem ehemaligen Choraufgang und im Ostchor von Domvikar J. Wiegand durchgeführte Sondierung blieb leider ohne ausführliche Dokumentation. Dies ist um so bedauerlicher, da damals zum ersten Mal der sogenannte „Prunksaal“ mit seiner Deckenmalerei angeschnitten wurde, ohne daß man die Bedeutung dieses Befundes erkannte. Es existiert lediglich eine kurze Notiz des damaligen Direktors des Provinzialmuseums, E. Krüger, der die beobachteten Buntputzstücke nennt. Wo die Putzstücke verblieben sind, ist bislang unbekannt. E. Krüger nahm auch die Befunde auf, die 1906 zwischen dem Südwestturm des Domes und der Liebfrauenkirche bei der Anlage eines Kohlenkellers zutage kamen. Es handelte sich um die Reste eines Wohnhauses, in welchem in der Spätantike ein — von F. Kutzbach als Baptisterium interpretiertes — Rundbecken

⁹ Zusammenfassend IRSCH (Anm. 2), 65—76; Kempf, in: TThZ 56, 1947, 33—37.

¹⁰ F. HETTNER, in: Korrespondenzbl. d. Westdt. Ztschr. f. Gesch. 18, 1899, Sp. 151 Nr. 84; DERS., in: Westdt. Ztschr. f. Gesch. u. Kunst 19, 1900, 409 und 411; W. SCHMITZ, in: Ber. Prov. Komm. 6, 1901, 60 f.

eingebaut wurde. Von diesem Befund berichtet ein Kurzbeitrag; Zeichnungen und einige wenige Fotos sind vorhanden. Der Befund selbst wurde damals zerstört.

In der Folgezeit gab es zwischen 1911 und 1930 im Dom, aber auch entlang seiner Außenmauern immer wieder Untersuchungen, über die meist nur kurz berichtet wurde. Gelegentlich existieren Fotos und eine ganze Reihe von Notizen im Zettelnachlaß des ehemaligen Städtischen Denkmalpflegers F. Kutzbach. Bislang ist dieser Nachlaß, der sich im Stadtarchiv befindet, noch nicht beachtet worden.

Bedeutungsvoll sind auch die in den Jahren 1921–1922 auf dem Gelände des Palais Kesselstatt festgestellten Befunde. Darüber berichtet der Ausgräber Siegfried Loeschcke: „Es ist der Lauf einer römischen Ost-West-Straße auf eine längere Strecke freigelegt, die auf beiden Seiten von den Hallenpfeilern der angrenzenden Wohnhäuser begleitet ist. Auch von dem Straßenpflaster, das aus schweren Kalksteinen bestand, deren Oberflächen starke Abnutzungsspuren aufweisen, sind eine größere Anzahl von Steinen, zum Teil noch in der ursprünglichen Lage, gefunden. Die verschiedenen Perioden, die sich aus den übereinanderliegenden Schichten erkennen ließen, sind von Interesse, namentlich auch die über der Straße liegende fränkische Schicht.“¹¹ Die Auswertung der Funde erbrachte den Nachweis einer in Trier tätigen antiken Werkstatt für Glasschmuck, die nach Meinung des Ausgräbers seit der Mitte des 3. Jahrhunderts bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts produziert habe, darunter auch Gegenstände mit christlichen Symbolen.

F. Kutzbach versuchte 1921 in einem kleinen Aufsatz eine Zusammenfassung des damaligen Forschungsstandes¹². Aufgrund seiner eigenen Ausgrabungstätigkeit und seiner Erfahrung in der Bauforschung bemühte er sich um eine Orientierung am Ausgrabungsbefund. Wegen der Wichtigkeit dieses Artikels seien einige Passagen zitiert. Kutzbach schreibt: „Über die römischen Anfänge des Trierer Domes ist in den letzten Wochen mehrfach in der Öffentlichkeit die Rede gewesen, und man hat von verschiedenen Seiten verschiedene Deutungen des ältesten Baues, der in den Mauern des Domes steckt, vernommen: Palast, Markthalle und nach früherer Deutung Kirche, sind die Angaben. Demgegenüber wollen wir einmal die Frage aufwerfen: Was wissen wir bis jetzt Zuverlässiges über die römischen Mauern in und unter dem mittelalterlichen Dom? Wir tun dies, weil uns diese Frage mehrfach beschäftigt hat und weil wir nicht aufgehört haben, jede Gelegenheit sorgfältig zu benutzen, die unsere Kenntnis in dieser Hinsicht erweitern oder berichtigen konnte . . .“ So prüft Kutzbach nochmals den Münzfund Wilmowskys und bestätigt die Spätdatierung des Quadratbaues: „Steht danach der Dom frühestens am Ende des 4. Jahrhunderts, so erhebt sich die Frage nach dem Befunde der älteren Bauten, die ihm vorhergegangen sind und im 4. Jahrhundert dort standen, als äußerst beachtenswert. Denn es ist nicht ausgeschlossen, so einen Fingerzeig für die Deutung der

¹¹ S. LOESCHCKE, Frühchristliche Werkstätte für Glasschmuck in Trier, in: Trierer Heimatbuch. FS zur rhein. Jahrtausendfeier 1925 (Trier 1925), 337–360. Zum Grabungsbefund: Trier. Jahresberichte 13, 1921/22, 72.

¹² F. KUTZBACH, Die Anfänge des Trierer Domes, in: Trier. Landeszeitung vom 29. 4. 1921; dazu KEMPF, in: TThZ 56, 1947, 35 f.

Anlage zu erhalten, weil es sehr wohl möglich ist, daß der Dom keine völlige Neuanlage, sondern nur der Neubau einer dort schon vorher bestandenen Anlage derselben Bestimmung ist. Bei dieser Frage lassen uns aber die Grabungen v. Wil-mowskys in großem Umfange im Stich. Er ist im allgemeinen nicht unter den Fußboden des römischen Domes gegangen, was unter ihm liegt, hat er uns nicht gezeichnet. Nur in der Front seines Bauwerkes gibt er uns einige Mauerzüge an, die nach späteren Feststellungen zweifellos von einem älteren Bau herrühren, d. h. einem Bau, der 60 Zentimeter unter dem römischen Dom lag und der bei Errichtung desselben knapp unter dem Fußboden abgebrochen wurde . . .“

Diesen älteren Bau glaubte Kutzbach auch beim Bau der Sakristei und im Bereich zwischen dem Südwestturm und Liebfrauen finden zu können. Dabei weist er darauf hin, daß an der letztgenannten Stelle auch eine Straße angeschnitten worden sei, die von dem älteren Bau überdeckt worden sei. Daraus folgert Kutzbach: „1. Bei Anlage des älteren Baues hat man eine Römerstraße aufgegeben, 2. einen Kanal über dieser Straße angelegt, um die Abwässer des Baues aufzunehmen. Der Bau muß also ein bedeutender gewesen sein, und es ist wegen der Aufgabe der Straße hier nicht glaublich, daß er vor spätkonstantinischer Zeit errichtet worden ist . . . Über diesem Bau liegen an der genannten Stelle zwei jüngere Estriche, und zu dem letzten gehört ein ausgesprochenes Baptisterium, dessen Fußboden 1,30 Meter unter der heutigen Schwelle des Domes liegt. Auf dieser Höhe liegt aber auch ein Estrich unter der Sakristei, der zum Neubau des Domes gehört, und es sind auch sonst noch Anzeichen vorhanden, die daran denken lassen, daß dieses Tauf-becken älter als die Fertigstellung des Domes sein könnte. Dann wäre natürlich erwiesen, daß wir hier auf dem bischöflichen Grundstück des römischen Trier stehen.“

Auch das Aufgehende des antiken Quadratbaues sollte nach Ansicht Kutzbachs nochmals gründlich untersucht werden, da ihm bei seinen Untersuchungen Befunde auffielen, die nicht mit den Beobachtungen Wil-mowskys übereinstimmen. So entdeckte er an der Nord- und Südseite Strebebögen und fand Hinweise auf Strebebögen, ein Befund, der auch heute noch weiterer Klärung bedarf. Ferner vermutete Kutzbach eine westliche basilikale Verlängerung vor dem Quadratbau und verwies auf die bei der Kanalisation aufgefundenen Mauerreste. Er schreibt dazu: „Ist ein solches Schiff von vornherein geplant gewesen und nicht nur der Ersatz eines Peristyls oder Hofes, so ist die rätselhafte Front des Trierer Domes weiter nichts als nur die Front eines großen Endbaues einer basilikalen Anlage, nahe den gewaltigen Anlagen, die das 4. Jahrhundert in den christlichen Kirchen Roms geschaffen hat, wobei wir es jedem überlassen können, den Bau zwecklich als Palast oder Kirche zu deuten, denn die auch an der konstantinischen Grabeskirche vorkommende Hinter-einanderreihung von Basilika und Zentralbau (oder auch Breitfronthalle, wie letzteres in Rom) ist begrifflich nicht speziell Christliches oder Kirchliches.“ Eine Vorstellung von der exakten wissenschaftlichen Arbeitsweise Kutzbachs vermitteln die Pläne und Aufmaße, auf denen er die Ergebnisse seiner Beobachtungen und Forschungen festhielt.

Eine neue Phase der Domgrabungen begann 1942, als Theodor K. Kempf in der Ostkrypta Sondierungen vornahm. Es folgte 1943 die Grabung auf dem Domfrei-

hof, wo bei der Anlage eines Löschwasserbeckens die Frage nach einem sich nach Westen erstreckenden basilikalischen Gebäude untersucht werden konnte, eine Vermutung, die schon F. Kutzbach ausgesprochen hatte. Über die Ergebnisse dieser Grabung und über die älteren Untersuchungen berichtete Th. K. Kempf 1947 in der *Trierer Theologischen Zeitschrift*¹³. Zwischenzeitlich waren 1945/46 auch im Innern des Domes Grabungen aufgenommen worden, die u. a. zur Entdeckung der konstantinischen Deckenmalereien führten. Es konnte nunmehr sicher nachgewiesen werden, daß sich auch unter dem Quadratbau die Reste einer vorkirchenzeitlichen Wohnanlage befinden und daß dem Quadratbau eine ältere Bauperiode vorausgeht¹⁴.

1948—1952 wurden die Grabungen auf den Domfreihof, die Liebfrauenkirche, den Garten des Bischofshofes und auf das Gartengelände der Kurie v. d. Leyen (westlich vor der Liebfrauenkirche) ausgedehnt. Hierdurch gelang Th. K. Kempf die Entdeckung der Südkirche und der Nachweis einer frühchristlichen Doppelkirchenanlage im Bereich von Dom und Liebfrauen. Über diese Ergebnisse berichtete Kempf in mehreren Vorträgen und kleineren Aufsätzen; eine Gesamtbearbeitung der Grabung wurde jedoch nicht vorgelegt. Anlässlich der Tagung der Koldewey-Gesellschaft ließ Kempf 1951 ein Modell erarbeiten, so wie er sich die Doppelkirchenanlage für die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts vorstellte. 1958 erschien in der von der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts herausgegebenen Publikation „Neue Ausgrabungen in Deutschland“ ein Kurzbericht über die Trierer Domgrabungen 1943—1954. Th. K. Kempf schilderte hier die Baugeschichte der antiken Doppelkirchenanlage von ihren Anfängen bis zum 11. Jahrhundert¹⁵.

Eine neue Situation entstand, als man 1961 mit den Sicherungsarbeiten am Trierer Dom begann. Erneut wurde damals ein Antrag zur Durchführung von Ausgrabungen im Dom gestellt und von der Bezirksregierung am 6. 6. 1961 genehmigt. Zunächst waren Fundamentuntersuchungen zur Überprüfung des Baubestandes notwendig, die mit einer Vermessung des Domes einhergingen. In diesem ersten Bauabschnitt der Jahre 1961—1967 wurde auch das aufgehende Mauerwerk einer intensiven Prüfung unterzogen, so daß auch hier die Chance einer genauen Bauaufnahme des antiken und mittelalterlichen Bestandes gegeben war. Einen Kurzbericht über die Fundamentuntersuchungen, die auch zur Entdeckung der Pfahlrostgründung geführt hatten, publizierte Th. K. Kempf 1964, wobei er auch Einzelheiten über das Aufgehende des Quadratbaues mitteilte¹⁶. Die Tagung des VII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie in Trier vom 5. bis 11. September

¹³ TThZ 56, 1947, 118—123.

¹⁴ KEMPF, in: TThZ 56, 1947, 182—189; DERS., Die Deutung des römischen Kerns im Trierer Dom nach den Ausgrabungen von 1943—1946, in: *Das Münster* 1, 1947, 129—140.

¹⁵ TH. K. KEMPF, Trierer Domgrabungen 1943—1954, in: *Neue Ausgrabungen in Deutschland*, (Berlin 1958), 368—379.

¹⁶ TH. K. KEMPF, Untersuchungen und Beobachtungen am Trierer Dom, 1961—1963, in: *Germania* 42, 1964, 126—141.

1965 gab die Möglichkeit, einen breiteren Interessentenkreis über die laufenden Domgrabungen zu unterrichten. Eine übersichtliche und kritische Zusammenfassung des bis zu diesem Zeitpunkt bekannten Forschungsstandes wurde 1966 in dem vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte München herausgegebenen und von dem Autorenteam F. Oswald, L. Schaefer und H. R. Sennhauser bearbeiteten Katalog der „Vorromanischen Kirchenbauten“ versucht¹⁷.

Auch in den folgenden Jahren der Domrenovierung, die 1974 abgeschlossen war, wurden die Grabungen und Bauuntersuchungen fortgeführt. Ein Vorbericht hierzu ist nicht erstellt worden. Th. K. Kempf legte seine Vorstellungen über die Baugeschichte des Trierer Domes in einem Artikel dar, der 1968 in der Zeitschrift „Das Münster“ erschien¹⁸. Über die ottonische Bauperiode folgte 1975 ein ergänzender Aufsatz¹⁹. Mit diesen Darlegungen Kempfs setzte sich J. Zink intensiv auseinander; er verstand seinen Beitrag „als eine kritische Zwischenbilanz der bisher vorliegenden und allgemein zugänglichen Forschungsergebnisse“²⁰. Dabei wurde immer wieder auf die noch fehlende Gesamtpublikation hingewiesen, die letztlich erst Klarheit über die gesicherten Forschungsergebnisse bringen könne. Es wurde vor allem bemängelt, daß die bisherigen Vorberichte „nicht über alle Befunde eine eindeutige Vorstellung vermitteln, da Dokumentation und Deutung nicht immer klar voneinander geschieden“²¹ seien. Wie sehr die bisherigen Interpretationen mit Vorsicht behandelt werden müssen, zeigten die Ergebnisse der in den Jahren 1980/81 im Garten und im Gebäude der Kurie v. d. Leyen, Domfreihof 5, vorgenommenen Untersuchungen. Die hier zutage getretenen Befunde lassen an der bisher angenommenen Bauentwicklung der Doppelkirchenanlage zweifeln. So scheint man beispielsweise zu Anfang keine Doppelkirchenanlage geplant zu haben, sondern sie hat sich offenbar erst allmählich ausgebildet. Die Anfänge sind offensichtlich sehr viel bescheidener, als man bisher annahm. Erst zu einem bestimmten Zeitpunkt, der bislang noch nicht sicher festgelegt werden kann, wird die Kirchenanlage über das sonst übliche Maß hinaus erweitert und erhält eine „imperiale“ Größe.

Der Ausgangspunkt der Kirchenanlage ist offensichtlich im südlichen Teil der westlichen Häuserinsel zu suchen (heute Kuriengarten vor der Liebfrauenkirche). Dort wurde im Bereich eines Wohnhauses, vielleicht noch im 3. Jahrhundert, ein

¹⁷ F. OSWALD/L. SCHAEFER/H. R. SENNHAUSER, Vorromanische Kirchenbauten, (München 1966), 340–344; in ähnlicher Weise haben H. E. KUBACH/A. VERBECK, Romanische Baukunst an Rhein und Maas. Katalog der vorromanischen und romanischen Denkmäler. Bd. 2 (Berlin 1976), 1085–1110, die Baugeschichte des Domes dargestellt.

¹⁸ TH. K. KEMPF, Grundrißentwicklung und Baugeschichte des Trierer Domes, in: Das Münster 21, 1968, 1–32.

¹⁹ TH. K. KEMPF, Die ottonische Bauperiode der Trierer Bischofskirche, in: Das Münster 28, 1975, 8–20.

²⁰ J. ZINK, Die Baugeschichte des Trierer Domes von den Anfängen im 4. Jahrhundert bis zur letzten Restaurierung, in: Der Trierer Dom. Jb. des Rhein. Vereins f. Denkmalpflege und Landschaftsschutz 1978/79 (Neuss 1980), 17–111.

²¹ ZINK (Anm. 20), 72 Anm. 1

Apsidenraum eingerichtet, aus dem sich der nachfolgende Bau entwickelte. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts entstand darüber ein dreischiffiger Bau (Bau I) mit rechteckigem Chorraum und kleiner Apsis. Zwei Stützenreihen mit jeweils 5 Säulen teilen das 14 m breite Mittelschiff und die ca. 7 m breiten Seitenschiffe. Im zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts, nach Meinung Kempfs gegen 315, wurde östlich von Bau I ein zweiter dreischiffiger Bau mit Rechteckchor und Seitenkammern (Bau II) im Bereich der heutigen Liebfrauenkirche errichtet, von dem die SO-Ecke im Garten des Bischofshofes noch im Aufgehenden erhalten ist²². Beide Bauten (I und II) sind in dieser Phase noch voneinander getrennt, ehe sie — in den 30er oder 40er Jahren des 4. Jahrhunderts — miteinander verbunden und zu einem Großraum umgestaltet wurden. Bei dieser Umgestaltung erhielt der ehemalige Bau I in der Westwand drei Portale mit einem vorgelagerten Atrium, über dessen Aussehen aber weitgehend Unklarheit besteht. Nördlich dieser nunmehr langgestreckten Südbasilika entstand ein neuer, dreischiffiger Bau (Bau III), der im Bereich des heutigen Domfreihofes und der Domkirche lag. Auch ihm war möglicherweise ein Atrium vorgelagert. Der Ostabschluß bestand aus einem in der Ostwand fluchtenden Rechteckchor mit Seitenkammern. Damit lagen nun zwei langgestreckte, dreischiffige Kirchenbauten parallel nebeneinander. Zwischen beiden befanden sich ein 64 qm großes Baptisterium und andere verbindende Räume.

Über den Baubeginn und die Fertigstellung der Nordkirche (Bau III) in ihrer ersten Bauphase besteht noch weitgehend Unklarheit. Kempf nahm an, daß nach dem Baubeginn 326 bereits 328 eine Planänderung mit dem Bau der „memorialen Anlage“ vorgenommen worden sei²³. Hingegen zeigen die Münzfunde eindeutig, daß der Fußboden der ersten Bauphase erst ab 330 eingebracht worden sein kann. Dies bedeutet, daß auch die bisher vorgeschlagenen Datierungen der einzelnen Teile der Doppelkirchenanlage einer Überprüfung bedürfen. Dies betrifft auch den sogenannten Quadratbau des Domes (Bau IV), der mehrere Bauphasen aufweist, wie auch Kempf dargelegt hat²⁴. Nur scheint der Quadratbau, entgegen der bisherigen Annahme, in konstantinischer Zeit nie fertiggestellt worden zu sein. Vieles spricht dafür, daß er als Bauruine längere Zeit liegen blieb, um erst — mit gewissen Änderungen — unter den Kaisern Valentinian I. und Gratian vollendet zu werden.

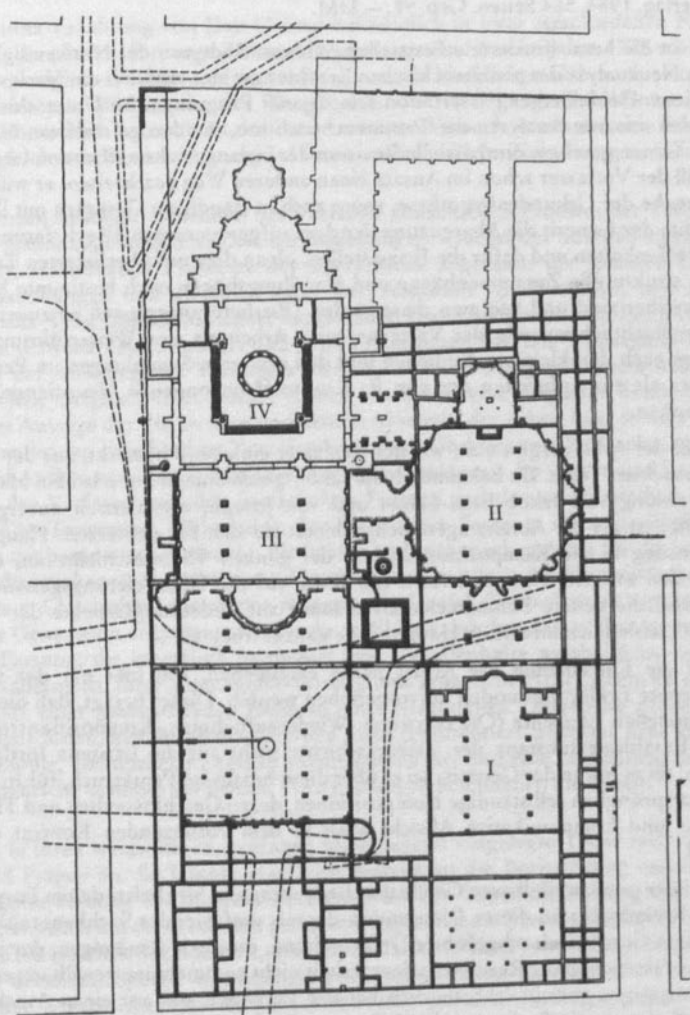
All dies wirft eine Reihe neuer Fragen auf und mahnt zugleich, erst den Befund sorgfältig zu dokumentieren und zu analysieren, ehe eine Interpretation der Kirchenanlage erfolgen kann. Hierzu gehört auch eine Auswertung des Fundmaterials, seien es die Münzen, Holzreste, Gefäßscherben oder die Ziegelstempel samt der Mörtelproben. Angesichts des Umfangs der Trierer Domgrabungen, die zu den größten Unternehmungen dieser Art gehört, wird leicht erkennbar, was dies bedeutet. Um diese Aufgabe in einem vertretbaren Zeitrahmen bewältigen zu können, ist die Anwendung moderner Methoden zur Erfassung der großen Menge des Fund-

²² TH. K. KEMPF, Erläuterungen zum Grundriß der frühchristlichen Doppelkirchenanlage in Trier mit den Bauperioden bis zum 13. Jahrhundert, in: *Der Trierer Dom* (Anm. 20), 113 Nr. 4.

²³ KEMPF (Anm. 22), 113 Nr. 5.

²⁴ KEMPF (Anm. 22), 113 f.

materials und seiner Auswertung nötig. Die 1986 von U. Lobbedey vorgelegte Publikation der Grabungen im Paderborner Dom geben ein gutes Beispiel der Bearbeitung einer Kirchengrabung; an ihr wird sich die Bearbeitung der Trierer Domgrabung orientieren können²⁵.



*Systematischer Grundriß
— Gesicherte Befunde
(aufgehendes Mauerwerk)*

²⁵ U. LOBBEHEY, Die Ausgrabungen im Dom zu Paderborn 1978/80 und 1983 (Bonn 1986).

BLUM, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57). Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1984. 564 Seiten. Geb. 98,— DM.

Anknüpfend an die herausfordernde Feststellung G. von Rads von der Notwendigkeit einer umfassenden Neuanalyse des pentateuchischen Erzählungsgutes entfaltet der Verfasser in der Einleitung dieser Heidelberger Dissertation sein eigenes Programm. Im Unterschied zu den sich mehrenden neueren Analysen der Pentateuchtradition, die den geforderten Neuanfang als eine, aufs Ganze gesehen, nur partielle Revision der bislang vorherrschenden Literarkritik begreifen, will der Verfasser schon im Ansatz einen anderen Weg beschreiten; er will nämlich ohne die Vorgabe der Urkundenhypothese, wenn auch in ständigem Gespräch mit ihr, in der Vätergeschichte der Genesis die Abgrenzung der dort aufgenommenen Überlieferungseinheiten zunächst offenhalten und dafür die Frage stellen, ob an dem uns überlieferten Text durch Querbezüge, strukturelle Zusammenhänge und Handlungsbögen noch bestimmte Kompositionen nachweisbar sind und wie man diese in den Überlieferungsprozeß einzuordnen hat. Forschungsgeschichtlich versteht der Verfasser seine Arbeit als eine Weiterführung von H. Gunkels Frage nach den kleinsten Einheiten und den größeren Sammlungen im Pentateuch, vor allem aber als ein Aufgreifen der von R. Rendtorff begonnenen Neuorientierung der Pentateuchanalyse.

Der Aufriß der Arbeit ergibt sich, wie der Verfasser einleitend bemerkt, aus der Eigenart der hier untersuchten Texte. Da bekanntlich die Jakobsgeschichte in ihren beiden Hauptblöcken, der Erzählung von Jakob-Esau-Laban und von Joseph, erzählerisch unvergleichlich dichter gestaltet ist als die Abrahamgeschichte, bietet sie sich für den ersten Hauptteil der Arbeit als Einstieg in die Kompositionsanalyse der ganzen Vätergeschichte an, die dann anschließend den zweiten Hauptteil füllt. Ein Blick auf die Überlieferungsgeschichte von Gen 12—50 und die neuere Pentateuchanalyse sowie auf Bedeutungsaspekte der Vätergeschichte rundet schließlich im dritten Hauptteil die ganze Arbeit ab.

Ohne auf die Einzelheiten der Arbeit näher einzugehen, soll hier nur das von dem Verfasser erprobte Erklärungsmodell hervorgehoben werden. Dieses besagt, daß die Analyse der kompositionellen Elemente (Querverweise, Wiederaufnahmen, Kompositionsstrukturen usw.) in der Erzählungssubstanz der Vätergeschichte nicht auf die Existenz fortlaufender Textschichten, sei es nur in der Genesis, sei es über diese hinaus im Pentateuch, führt, sondern zunächst auf ursprünglich selbständige Kompositionen, deren Geschlossenheit und Thematik, Erzählstruktur und kommunikative Absicht auch in dem vorliegenden Kontext noch zu erkennen sind.

Angesichts der unbezweifelbaren Größe und Bedeutung des hier behandelten Forschungsgegenstandes beeindruckt an dieser Dissertation die mit umfassender Sachkenntnis und bewundernswertem Geschick durchgeführte Untersuchung, die auch demjenigen, der die Konzeption des Verfassers und die Resultate seiner Arbeit nicht anzunehmen gewillt ist, eine Fülle wertvoller Anregungen vermittelt. Sicherlich hat der Verfasser, um nur einen Aspekt seiner Leistung zu würdigen, die Sackgasse deutlich gemacht, in die eine literargeschichtlich auf bestimmte Quellen fixierte und dabei historisch und theologisch anfechtbar argumentierende Urkundenhypothese geraten ist. Dennoch stellt sich die berechnete Frage, ob die nach dem Erklärungsmodell des Verfassers herausgearbeiteten, angeblich selbständigen Kompositionen mit ihrer uneinheitlichen Textmasse nicht doch noch einer eingehenden Quellenanalyse bedürfen und ob nicht hierbei eine weit größere Kontinuität mit der Urkundenhypothese, als sie der Verfasser akzeptiert, zutage treten wird.

E. Haag, Trier

ENGEL, Helmut: Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung (Orbis Biblicus et Orientalis 61). Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1985. 210 Seiten und 11 Seiten Anhang. Geb. 54,— sFr.

Die Susanna-Erzählung von Dan 13 liegt bekanntlich in zwei verschiedenen Fassungen vor: einmal in der älteren, für lange Zeit verlorengegangenen, aber im Jahre 1772 wieder aufgefundenen Septuaginta-Version und in der jüngeren, im kirchlichen Gebrauch seit der Väterzeit hochgeschätzten Wiedergabe des Theodotion. Die vorliegende Frankfurter (St. Georgen) Habilitationsschrift unternimmt den dankenswerten Versuch, erstmals beide Fassungen durch eine vergleichende Kommentierung auf ihre unterschiedliche Zielsetzung zu befragen.

Im ersten Abschnitt behandelt der Verfasser zunächst das Problem der Textüberlieferung und der Kanonzugehörigkeit, dann die Auslegungsgeschichte der Susanna-Erzählung seit der Väterzeit, anschließend Probleme der Literarkritik angesichts der späteren Übersetzungen und Bearbeitungen und zu guter Letzt das Verhältnis von Tradition und Redaktion im Septuaginta-Text. Danach hat dieser Septuaginta-Text Theodotion schriftlich vorgelegen, der ihn dann teilweise neu formuliert und gezielt modifiziert hat. Die Septuaginta-Fassung selbst ist nach der Meinung des Verfassers zwar eine Übersetzung aus einem hebräischen oder aramäischen Original, stellt jedoch in sich betrachtet eine originelle Schöpfung mit einer aktuellen Aussage dar. Im zweiten und dritten Abschnitt der Arbeit folgt jeweils der Kommentar zu den beiden griechischen Text-Fassungen mit Übersetzung, Beobachtungen zu Gliederung und Aufbau sowie einer ausführlichen Einzelerklärung. Im vierten und letzten Abschnitt handelt der Verfasser von den literarischen Formen und den erzählerischen Absichten der beiden Text-Fassungen. Während in der Septuaginta-Fassung, einer theologischen Lehrerzählung mit paränetischer Absicht, die beiden verbrecherischen Alten für die in die Gesetzlosigkeit abgesunkenen Autoritäten und Institutionen Israels in der Hasmonäerzeit des 2. Jahrhunderts v. Chr. stehen, denen eine jüngere, von Daniel als Idealgestalt repräsentierte gesetzestreue Generation entgegentritt, gibt die wohl im 1. Jahrhundert v. Chr. entstandene Theodotion-Fassung, die literarisch betrachtet eine legendenhafte weisheitliche Lehr- oder Beispielerzählung ist, ihrer Septuaginta-Vorlage eine erbauliche Note, indem sie das tugendhafte Beispiel einer gesetzestreuen Jüdin in einer heidnischen Umgebung preist, zu der auch abgefallene Juden, hier durch die lüsternen Alten repräsentiert, gehören. Eine wohlgegliederte Bibliographie, ausführliche Register verschiedener Art und eine im Anhang beigefügte griechisch-deutsche Synopse der beiden Text-Fassungen beschließen die Arbeit.

Die in ihren wesentlichen Aussagen überzeugend vorgelegte These regt zum Weiterdenken und Fragen an. So könnte man zum Beispiel an die Beobachtung anknüpfen, daß die Septuaginta-Fassung der Susanna-Erzählung bei der Gegenüberstellung der beiden verbrecherischen Alten mit dem rechtlich gesinnten, jugendlichen Daniel offenbar keinen Generationenkonflikt im Blick hat, sondern, wie der Verfasser in einer Anmerkung mit Hinweis auf das zeitlich derselben Epoche angehörende Jubiläenbuch bemerkt, einen die Toraobservanz betreffenden Glaubenskonflikt. In diesem Fall stellt sich aber die Frage, welche Bedeutung für die hier gemeinte jüngere Generation und ihre Auffassung vom Jahweglauben die Gestalt Daniels besaß und in welchem Ausmaß hierbei das von der aramäisch-hebräischen Danieltradition entwickelte Bild des Helden die theologische Zielsetzung der älteren Susanna-Erzählung bestimmt hat. Denn die am Schluß der Theodotion-Fassung vorgenommene Verknüpfung mit dem Anfang des biblischen Danielbuches ist jedenfalls, wie der Verfasser richtig gesehen hat, offenbar nur sekundär und inhaltlich nichtssagend. Wo liegt der primäre Bezug?

E. Haag, Trier

DAS HEILIGE RUSSLAND. 1 000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche. Mit Vorworten von Patriarch Pimen, Dr. Heinz Joachim Held, Präsident des Außenamtes der EKD, und Dr. Friedrich Kardinal Wetter, Erzbischof von München und Freising. Mit Beiträgen von K. Gamber, Chr. Hannick, F. v. Lilienfeld, K. Onasch, P. Plank, A. Rausch, H. Reißner, K. Sponsel, N. Thon, G. Stricker, L. Weichenrieder, I. Reißner. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1987, 280 Seiten mit 116 Farbbildern und zahlr. einfbg. Abb., tabellarischen Übersichten und Karten, gebunden, 49,80 DM.

In 15 Kapitel werden die Themen behandelt: Russische Geschichte bis zur Christianisierung. Das russisch-orthodoxe Christentum und der Einfluß von Byzanz bis zum Tatarensturm, Die Kunst der Russisch-Orthodoxen Kirche, Ikonenfrömmigkeit in Rußland, Große russische Theologen, Russische Heilige, Die jungfräuliche Gottesgebälerin Maria im Glaubensleben der Russisch-Orthodoxen Kirche, Die Geschichte der Russischen Kirche von der Zeit des Mongolensturms bis zum Kampf um die Reformen, Die Liturgie der Russisch-Orthodoxen Kirche, Der russisch-orthodoxe Kirchengesang, Der Weg der russischen Kirche in den letzten drei Jahrhunderten, Ökumene der Russisch-Orthodoxen Kirche mit der Katholischen Kirche, Der theologische Dialog zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1959 bis 1986, Christliche Kirchen und Gemeinschaften neben der Russisch-Orthodoxen Kirche, Über die russisch-orthodoxe Laienfrömmigkeit von heute. Das Werk schließt mit einer synoptischen Tabelle: 1 000 Jahre Rußland und Europa sowie mit Worterklärungen und Literaturhinweisen.

Die Bedeutung dieses Werkes ist vielfältig. Die gediegene Information dient auf jeden Fall zum gegenseitigen Sichkennenlernen. Das ökumenische Gespräch wird dadurch sicher in breiteren Kreisen gefördert. Dieses Anliegen wird besonders von Patriarch Pimen von Moskau und Kardinal Wetter von München und Freising zum Ausdruck gebracht. Ich möchte sagen: Hier liegt das beste Einführungsbuch in Rußlands 1 000jährige kirchliche Geschichte vor. Es ist bedeutsam für Fachmann und Laien. Es ist ein Werk, das die Schönheit im religiösen Leben Rußlands vor Augen zu führen vermag.

E. Sauser, Trier

DER FOLCHART-PSALTER. Aus der Stiftsbibliothek Sankt Gallen. Beschreibung und Kommentar von Peter Ochsenbein und Beat von Scarpatetti. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1987, 240 Seiten mit 17 ganzseitigen farbigen Originalseiten und 149 originalgroßen Farbinitalen im Text der Psalmenübersetzung von Martin Luther nach der Ausgabe von 1545. Limitierte und numerierte Auflage von 999 Exemplaren. 490,— DM.

In den Jahren 872—883 entstand in der Schreibschule des Klosters Sankt Gallen unter der Leitung des Meisters Folchart ein später nach ihm benannter Psalter, in karolingischer Minuskel geschrieben und mit 150 Initialen geschmückt. Von diesen Initialen kommt es, daß dieser Folchart-Psalter den Ruf als schönstes Psalmenbuch des frühen Mittelalters genießt. Zugleich erscheint er als Meisterwerk phantasievoller Flechtwerk-Ornamentik wirklich ebenbürtig den Meisterwerken der irisch-angelsächsischen Buchmalerei. Die vorliegende Ausgabe ist kein Vollfaksimile, wohl aber hat sie alle 150 Initialen in Originalgröße und Originalfarbe wiedergegeben. Dazu kommen noch 17 Seiten des Psalters in voller Größe. Es sind dies 16 Zierseiten: die acht purpurfarbenen Seiten mit dem Text der Allerheiligen-Litanei, die den Psalter einleiten, die Doppelseite der Vorrede des Hieronymus zu seiner Vulgata-Übersetzung der Psalmen, dazu drei Doppelseiten mit Psalmen-Anfängen und eine Seite aus dem laufenden Text als Beispiel für karolingische Minuskel. So entstand hier ein Werk, das über die historisch-kulturgeschichtliche Bedeutung hinaus zum Lesen der Psalmen anregt. Damit aber ist dem Sinn des Originals entsprochen: eine kostbare, lesbare Ausgabe der Psalmen zu schaffen.

E. Sauser, Trier

HEUSER, Angela: Ikonenmalerei heute. Recklinghausen: Aurel Bongers 1988. 138 S., 9 Farb-
mit 12 Abb., 9 Schwarz-weiß-Tafeln, 193 Zeichnungen, Leinen, 58,— DM.

Bischof Longin von Düsseldorf hat diesem wertvollen Buch das Geleitwort geschrieben. Hier wird gleich unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß das Phänomen „Ikonen“ nach der Deutung der Ostchristen nicht eigentlich mit „Alter“ und „Kostbarkeit“ zu tun hat. Das heißt: Auch eine heute „geschriebene“ Ikone, deren Schreiber kein Künstler „von Weltruf“ ist, hat die gleiche Bedeutung wie eine Ikone von hohem Alter und künstlerisch hohem Wert. „Für solche Menschen (d. h. glaubende Menschen) haben das Alter und der Stil einer Ikone nicht eine solch herausragende Bedeutung, denn für sie hat die Ikone jene Bedeutung bewahrt, für die sie bestimmt ist, d. h. für die geistliche Gemeinschaft mit dem auf ihr Dargestellten“ (7).

Das Werk gliedert sich in einen „Theoretischen Teil“ und in einen „Praktischen Teil“. Während im ersten Teil vor allem von verschiedenen Themen der Ikonenmalerei sowie von Farbsymbolik und Farbkombination als Stilmittel die Rede ist, werden im praktischen Teil Themen wie: Vorbereitung des Bildträgers, Grundierung des Brettes, Vorzeichnung, Vergoldung, Malvorgang, Erschließung der Ikone, Ausarbeitung der Gewänder, Malerei auf Gold, Naturdarstellungen auf Ikonen behandelt. Daran schließen sich an: Verzeichnis der auf Ikonen vorkommenden Gewänder, Vorzeichnungen wichtiger Ikonenthemen, Transliterationstabelle für die wichtigsten Ikonenbeschriftungen. Für das Grundverständnis jeder Ikone erscheint schließlich das Wort Longins beachtenswert: „In der Ikone konzentriert sich das ganze All, denn bei ihrer Schöpfung haben ja die verschiedensten Elemente Anteil — die Naturfarben, die aus der Erde genommen sind, die Pflanzen, die hinzugefügt sind und Verwendung finden, das Ei, welches die lebendige Welt präsentiert, und schließlich die Vollendung der göttlichen Schöpfung, nämlich der Mensch, welcher die Ikone malt. Er ist der Träger des göttlichen Lichtes, denn er ist auf Christus getauft und hat Christus angezogen. Von daher ist es einfach gar nicht möglich, sich eine Ikonenmalerei außerhalb der Kirche vorzustellen“ (12). In dem Vorwort von Longin werden auch zahlreiche Zitate gebracht vom Vorkommen ganz früher Ikonen. Bei einer Neuauflage dieses Buches wäre es sehr gut, diese interessanten Hinweise auch quellenmäßig zu belegen.

E. Sauser, Trier

ERLANDE-BRANDENBORG, Alain: Triumph der Gotik, 1260—1380. Universum der Kunst, Bd. 34. Aus dem Französischen übertragen von Denis A. Chevalley. München: C. H. Beck. 1988. 456 S., 418 Abb., davon 167 farbig, und 4 Karten. 228,— DM.

Dieses Werk umfaßt die Welt französischer Architektur des späten 13. Jahrhunderts über die englischen Kathedralen zu den Bauhöfen des Deutschen Reiches: Straßburg, Freiburg und Köln. Es geht ein auf die Sonderformen der sogenannten Südgotik Spaniens und Südfrankreichs. Es entfaltet die ganze Pracht des Höfisch-Modischen, das vor allem sich in der Goldschmiedekunst, in der Kleinplastik wie in der Buchmalerei zeigt. Dazu gehört dann auch noch die hohe Kunst der Glasmalerei, wie etwa in Königsfelden. Auch von den Neuprientierungen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wird gesprochen, für die Machtkonzentration in Paris, Prag und Avignon Symbolcharakter gewinnt. Besondere Aufmerksamkeit sei geschenkt dem Kapitel über: „Die neue Empfindsamkeit.“ Hier steht der lapidare Satz: „Das Deutsche Reich erweist seine Eigenständigkeit in Werken, für die es im übrigen Europa der gotischen Zeit keine Vergleichsbeispiele gibt. Sie beruhen auf einem neuen Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Seele im Sinne der *unio mystica*... In der Folge vollzieht sich eine Erneuerung der Ikonographie: neue Themen wurden eingeführt, die auf den Ausdruck des Schmerzes zielten. Einige längst eingebürgerte Themen, wie das der Kreuzigung, wurden mit gesteigertem Pathos ins Werk gesetzt. Andere waren neu: so die

Christus-Johannes-Gruppe ... die Pieta ... das Heilige Grab“ (189). Besonders aufschlußreich erscheint die Feststellung hinsichtlich der Kreuzfixe: „Darin wird versucht, Christus nicht in der Ruhe des Todes, sondern im letzten Schmerzensaufschrei des Todeskampfes wiederzugeben. Das Anliegen war nicht, eine letztlich unerreichbare Realität zu vergegenwärtigen, sondern im Gläubigen ein Mitempfinden der schrecklichen Leiden zu wecken, die der Gottessohn für die Sünden der Menschheit erdulden mußte“ (189). Den Abschluß des Buches bilden Pläne und Rekonstruktionen, eine Zeittafel, eine Bibliographie sowie Namen und Sachregister, Foto- und Bildquellen und Karten.

E. Sauser, Trier

THIERRY, Jean-Michel: Armenische Kunst. Dokumentation der Kunststätten: Patrick Donabedian. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1988. 625 S., 891 Illustrationen, darunter 186 vierfarbige Abb. auf Kunstdrucktafeln. 350,— DM.

Die Beschäftigung mit der armenischen Kunst ist in den letzten Jahrzehnten stark gewachsen. Allerdings: Die letzte Gesamtdarstellung geht auf das Jahr 1977 zurück (13). So erschien es sinnvoll, ja notwendig, wiederum eine Gesamtbehandlung der Öffentlichkeit vorzulegen, und diese „Vorlage“ stellt ein Meisterwerk in wissenschaftlicher und buchtechnischer Hinsicht dar. Von neuem wird hier deutlich: Die Armenische Kunst, die großartige Zeugnisse aus bereits frühchristlicher Zeit aufzuweisen hat, ist ein einzigartiges Beispiel von „Beständigkeit und Langlebigkeit, trotz der territorialen und historischen Veränderungen, denen dieses Volk ausgesetzt war. Zwischen dem 4. und 18. Jahrhundert konnte Armenien von keiner anderen Kultur einverleibt und aufgesogen werden, wobei seine Kunst eines der schönsten Zeugnisse für die Bewahrung seiner Identität ist. In der Tat bringt dieses Land, in dem sich Orient und Okzident begegnen und das von vielerlei Mißgeschicken verfolgt wird, eine bewundernswerte Architektur mit sehr eigenständigen Lösungen hervor, aber auch eine Malerei und Reliefkunst, die in ihrer Qualität und Bedeutung unseren berühmtesten Schulen in nichts nachstehen“ (15). Diese Eigenständigkeit geht aus politischen und religiösen Gründen in Isolierung über, so daß mit Recht von einer „Isolierung der armenischen Kunst“ (369) gesprochen werden muß, wenngleich fremde Einflüsse nicht gänzlich zu leugnen sind, sie sind jedoch „nur vereinzelt und kurzzeitig“ (369) wirksam und werden „meist rasch wieder preisgegeben“ (369). Also: Isoliert, autonom und erstaunlich traditionsgebunden, das sind die Grundeigenschaften armenischer Kunst, „und dennoch nehmen die Armenier, die ihre Heimat verlassen, ohne zu zögern, am kulturellen Leben der Länder teil, die sie aufnehmen. Der Widerspruch, der zwischen dieser außerordentlichen Anpassungsfähigkeit an die verschiedensten menschlichen Gesellschaftsformen und der konservativen Einstellung in der Gefühlswelt, im kulturellen und mithin auch künstlerischen Leben besteht, ist nicht das kleinste Geheimnis der armenischen Seele“ (371).

Das Werk umfaßt die Kapitel: Einleitung, die armenische Kunst der vorarabischen Zeit, die Zeit der Königreiche, die Zeit der Feudalstaaten, die armenische Kunst der Neuzeit, Dokumentation, Translations-System. Daran schließen sich: Glossar, Bibliographie, Register. Aus der Fülle des Dargebotenen erscheint besonders die Vorstellung der Baukunst und der Buchkunst hervorhebenswert. Für den Kirchenbau darf auf das Phänomen der Kreuzkuppelkirche hingewiesen werden. Die Bevorzugung dieses Typs geht sicher auf die Traumvision Gregors des Erleuchters zurück. Die Buchkunst ist vertreten durch die illuminierten Handschriften, von denen mehr als 20 000 in den Bibliotheken der Welt verzeichnet sind. Auf diesen Miniaturen zeigen sich Einflüsse aus Persien und Arabien, aus Syrien und Byzanz. Dennoch brachte die armenische Kunst immer wieder eigenständige Lösungen hervor.

E. Sauser, Trier

- AGOSTINO A MILANO: Il Battesimo. Agostino nelle Terre di Ambrogio (22—24 aprile 1987). Palermo: Edizione Augustinus. 1988. Geb. 112 Seiten. 28 000 L.
- DIE BISCHOFSSKONFERENZ. Theologischer und juristischer Status. Hrsg. von Hubert Müller und Hermann J. Pottmeyer. Düsseldorf: Patmos Verlag 1989, 304 Seiten, geb., 48,80 DM.
- ERNST, Norbert: Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs. Fuldaer Studien. Schriftenreihe der Theologischen Fakultät Fulda Band II. St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 222 Seiten, geb., 58,— DM.
- FRIELINGS DORF, Karl: Vom Überleben zum Leben. Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1989, 203 Seiten, kart., 26,80 DM.
- FUCHS, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Band I: Normative Grundlegung. Studien zur theologischen Ethik. Band 25. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1988, 335 Seiten, kart., 28,— DM.
- FURGER, Franz: Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Band 20. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1989, 206 Seiten, kart., 34,— DM.
- GAMPER, Klaus: Codices Liturgici Latini Antiquiores/Supplementum. Ergänzungs- und Registerband. Spicilegii Friburgensis Subsidia Vol. 1A Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1988, 229 Seiten, kart., o. Pr.
- GREIN-FUNK, Eberhard: Soldat und Ethik. Mit einem Vorwort von Generalleutnant a. D. Dr. Franz Uhle-Wettler. St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 115 Seiten, kart., 9,80 DM.
- GROCHOL, Werner: Magie, Alchimie, Astrologie und die Heilkunde. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens. Frankfurt a. M.: R. G. Fischer Verlag 1988, 215 Seiten, kart., 29,80 DM.
- HERDES GROSSER BIBELATLAS. Hrsg. von James B. Pritchard unter Mitarbeit von zahlreichen Fachgelehrten. Deutsche Ausgabe hrsg. und bearbeitet von O. Keel und M. Küchler. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder. 254 Seiten, über 600 farbige Karten, Lagepläne, Fotos, Zeichnungen, Rekonstruktionen, Übersichten. Großformat. Geb. 98,— DM.
- HERR, Theodor: Kirche auf Cuba. Christentum und Marxismus am Wendepunkt? St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 236 Seiten, kart., 14,80 DM.
- HÖLZL, Franz: Die Sakramente der Eingliederung in der rechtlichen Gestalt und ihren rechtlichen Wirkungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983. Theorie und Forschung, Bd. 67, Philosophie und Theologie, Bd. 7. Regensburg: S. Roderer Verlag 1988, 277 Seiten, br., 48,— DM.
- JOACHIM KARDINAL MEISNER. Erzbischof von Köln. Hrsg. von Detlef Albrecht, Ursula Buchner und Werner Kerkloh. Hildesheim: Bernward Verlag 1989. 79 Seiten, 75 Abbildungen, kart., 14,80 DM.
- KLEBER, Karl-Heinz/PIEGSA, Joachim (Hrsg.): Sein und Handeln in Christus. Perspektiven einer Gnadenmoral Moraltheologische Studien — Systematische Abteilung Band 15. St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 231 Seiten, geb., o. Pr.

- LÄPPLE, Alfred: Maria in der Glaubensverkündigung. St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 154 Seiten, kart., 9,80 DM.
- LEBENDIGES STUNDENGEBET. Vertiefung und Hilfe. Hrsg. von Martin Klöckener und Heinrich Rennings. Freiburg: Herder Verlag 1989, 628 Seiten, geb., 48,— DM.
- MINOKAMI, Yoshikazu: Die Revolution des Jehu. Göttinger Theologische Arbeiten Band 38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 1989, 189 Seiten, kart., 38,— DM.
- ORTHODOXES FORUM. Zeitschrift des Instituts für orthodoxe Theologie der Universität München. Hrsg. von Prof. Dr. Theodor Nikolaou. Erscheinungsweise: zweimal im Jahr mit je 280 Seiten. Jahresabonnement: 36,— DM, Einzelheft: 20,— DM. EOS Verlag St. Ottilien.
- ROHRMOSER, Günter: Religion und Politik in der Krise der Moderne. Eine aktuelle Analyse. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria. 1989. 206 Seiten. Kart., 34,80 DM.
- SIMONIS, Walter: Gott in Welt. Umriss christlicher Gotteslehre. St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 392 Seiten, geb., 38,— DM.
- STEMBERGER, Günter: Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius. München: Verlag C. H. Beck 1987, 298 Seiten, br., 45,— DM.
- STÖHR, J. (Hrsg.): Die Familie: ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe. Internationales theologisches Symposium: Universität Bamberg, 6.—8. 11. 1987. St. Ottilien: EOS Verlag 1988, 230 Seiten, kart., 24,— DM.
- TAEGER, Jens-W.: Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik. Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 51. Berlin: Walter de Gruyter Verlag 1989, 236 Seiten, Ln., 96,— DM.
- WEISS, Wolfgang: Eine neue Lehre in Vollmacht. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums. Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 52. Berlin: Walter de Gruyter Verlag 1989, 408 Seiten, Ln., 136,— DM.
- WOJTYLA, Karol, Kościół (Fragmenty). Pasterze i Źródła. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1988. Kart. 26 Seiten, o. Pr.
- WOJTYLA, Karol, Promieniowanie Ojcostwa. Misterium. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1984. Kart. 56 Seiten, o. Pr.

Das Alte Testament in seiner Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche heute*

Das sogenannte Alte Testament hat es nicht leicht mit dem Glauben der Christen, und der Glaube der Christen reibt sich immer wieder an diesem Alten Testament. Beides führt zu einer Spannung, die in ihrer lebendigen Fruchtbarkeit nicht leicht ausgehalten wird. Lange bevor von einem „Neuen Testament“ die Rede sein konnte, hatte das Christentum die „Schrift“ des Judentums übernommen und für immer beibehalten. Das Neue Testament ist erst allmählich zum Alten Testament hinzugetreten. Auch für die junge Kirche ist zunächst das Alte Testament „die Heilige Schrift“ (vgl. 2 Tim 3, 15). Die Kirche hörte von Anfang an in diesem Alten Testament die Stimme Gottes, ja konnte erst so manches in der eigenen frühen Glaubensgeschichte — wie z. B. die Passion — aus einer neuen Begegnung mit dem Wort des altbündlichen Gottesvolkes verständlich und gleichsam lesbar machen.

So hat die Kirche unaufhörlich das Alte Testament als ein vom Gottesgeist getragenes Buch der Offenbarung Gottes erklärt. Bereits im zweiten Jahrhundert verwarf sie die These des Markion, der in einer radikalen theologischen Konzentration die Ablehnung des „Gesetzes“ durch Paulus auf die gesamte Schrift des Alten Bundes ausdehnen wollte. Fast in jedem Jahrhundert mußte diese Grundentscheidung für das Alte Testament wieder neu erstritten werden. Das Konzil von Trient betont in seinen Aussagen zum Kanon der biblischen Bücher, daß Gott der eine „Urheber“ (*auctor*) beider Testamente ist (vgl. DS 1333 und 1501). Das Zweite Vatikanische Konzil umschreibt in besonderer Ausführlichkeit den eigenen Sinn des Alten Testamentes (vgl. Offenbarungskonstitution, Art. 14—16). Wir Christen haben so bereits von früh an das Alte Testament als lebendiges Buch angenommen, das in die eigene Gegenwart spricht. So heißt es bei Paulus: „Und alles, was einst geschrieben worden ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Röm 15, 4). Aber es geht nicht nur um den äußeren

* Wissenschaftlicher Festvortrag anlässlich der Feier des 75. Geburtstages von Professor Prälat Dr. Alfons Deissler am 21. April 1989 in der Aula der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Zusammenhang der beiden Testamente und um die Weisheit und den Trost der Schrift auch für die Christen, sondern man kann das Neue Testament nicht ohne das Alte verstehen und auslegen.

Dennoch darf man den tiefen Wandel nicht übersehen. Das Alte Testament der Christenheit ist nicht mehr im gleichen Sinne ein kanonisches Buch, wie es dies früher für die Juden war. Die Autorität der „Schrift“ ist von Jesus Christus her gebrochen. Die Christen glauben an die allumfassende Herrschaft Jesu Christi und an den lebendigen Geist. So ist der christliche Glaube noch weniger „Buchreligion“ als das Alte Testament. Darum wird auch die Autorität des Alten Testaments anders erfahren und neu gesehen. Die Schrift wird nunmehr auf Jesus Christus bezogen, und Jesus Christus wird als der Herr von der Schrift her begriffen. Darum wurde immer wieder auch die Neuheit des christlichen Glaubens hervorgehoben. Dem „alten“ oder „ersten“ Bund wird der „neue Bund“ gegenüber gestellt (vgl. 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6.14; Hebr 8, 6–13). Es ist dabei nicht zufällig, daß die Mehrzahl der Belege in den Zusammenhang der Herrenmahltradition gehört. Durch die Lebenshingabe Jesu Christi in seinem Tod wird alles bisherige Sühnegeschehen überboten (vgl. Mk 14, 24 und Mt 26, 28). Daß man sich gerade an diesem tiefsten Ort der Differenz die Sache des Verhältnisses zwischen dem Alten und Neuen Bund nicht zu einfach machen darf, geht jedoch bereits aus der Sprache der Abendmahlsüberlieferung hervor, worauf Alfons Deissler immer wieder hingewiesen hat. Das Stiftungswort des Neuen Bundes, das Kelchwort der Eucharistiefeier, geht auf drei alttestamentliche Wesenselemente zurück: 1. Aus Ex 24, 8 stammt der Hinweis „Dies ist das Blut des Bundes“; 2. die unterscheidenden Kernworte „des Neuen und Ewigen Bundes“ entstammen Jer 31, 31; 3. die zentrale Aussage „für euch und für alle vergossen zur Vergebung der Sünden“ stellt eine Zusammenfassung aus Jes 53 dar. So ragt der Alte Bund nicht nur als sprachliches Element und geschichtliche Voraussetzung, sondern auch in den tiefsten Gehalten bis in die Mitte des christlichen Glaubens und Lebens hinein. Zusammenfassend kann man dieses gegenseitige Verhältnis der Erhellung vielleicht am besten mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils charakterisieren (vgl. Offenbarungskonstitution, Art. 16): „Gott, der die Bücher beider Bünde inspiriert und ihr Urheber ist, wollte in Weisheit, daß der Neue im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei. Denn wenn auch Christus in seinem Blut einen Neuen Bund gestiftet hat (vgl. Lk 22, 10; 1 Kor 11, 25), erhalten und offenbaren die Bücher des Alten Bundes, die als Ganzes in die Verkündigung des Evangeliums aufgenommen wurden, erst im Neuen Bund ihren vollen Sinn (vgl. Mt 5, 17; Lk 24, 27; Röm 16, 25–26; 2 Kor 3, 14–16), wie sie diesen wiederum beleuchten und deuten.“

Diese Worte bezeichnen schon eine besondere Reife und eine selten so ausgewogene Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Testamenten. Sie verbergen fast zu sehr die Konflikte und Gegensätze, die in der Auslegungsgeschichte dominieren. So lange ein heilsgeschichtlich orientiertes Denken vorherrschte, konnte man eher in der Auslegung der gesamten Heiligen Schrift unter Anwendung der Lehre von den Schriftsinnen einen Schwer- und Mittelpunkt der Theologie sehen. Als nach dem 12. Jahrhundert eine anders orientierte Systematisierung der Glaubenswahrheiten sich durchsetzt, wird die Schrift vor allem des Alten Bundes eher nach dem Bereitstellen mehr oder weniger schlüssiger Beweisstellen für anderswoher gegebene systematische Fragestellungen durchforstet. Damit ist aber die Gefahr gegeben, daß die Heilsgeschichte des Alten Bundes in einem solchen fast notwendigerweise ungeschichtlich angelegten System keinen ausreichenden Rang mehr bekommt. Dies zeigt sich zum Beispiel, wenn das Alte Testament als „altes Gesetz“ bei der moraltheologischen Erörterung der Gebote behandelt wird. Eine solche Atomisierung und Auswahl einzelner „Stellen“ aus dem Alten Testament im Lichte des Neuen Bundes werden freilich weder dem Ganzen noch — in der Regel — dem eigenen Kontext gerecht. Man denke zum Beispiel an die Frage nach der Ur- und Erbsünde, nun auch noch beschränkt auf Gen 3, und an die „messianischen Weissagungen“. Die Heilsgeschichte des Alten Bundes hat so keinen angemessenen Platz mehr. Die Deutung des Alten Testaments von der christologischen Mitte her ist, wenn sie so durchgeführt wird, in Gefahr, den Eigenwert und die Geschichtlichkeit des Alten Testaments zu zerstören, auch wenn dies nicht ausdrücklich gewollt wird.

Wenn man einen solchen Gebrauch des Alten Testaments vom Christusereignis her ausdehnt, kann es dann zu mindestens zweideutigen Formulierungen kommen: Das Alte Testament sei „Prolog“, „Vorgeschichte“, gleichsam nur „Vorhalle“ zum Neuen Testament. Auch das Wort von der „Vorbereitung“ ist noch recht problematisch. Ein solches vielleicht noch offenes Schema wird dann schief, wenn zwischen der „Vorgeschichte“ und der wahren Heilsgeschichte eine Höherentwicklung im Sinne des Evolutionismus angesetzt wird. Alfons Deissler zitiert dafür immer wieder die erstaunlich grobe und Mißverständnisse geradezu provozierende Aussage des sogenannten „Holländischen Katechismus“: „Was im Alten Testament auf niedriger Stufe und in grober Weise nach oben strebt, erscheint im Neuen geistlich und klar.“¹ Im Grunde ist dies nur die etwas vulgäre Form eines doch recht primitiven Evolutions-Begriffs, der kein geeignetes Paradigma ist, um wahre Geschichte auszulegen. Eine solche evolutionäre In-

¹ Glaubensverkündigung für Erwachsene, Nijmegen-Utrecht 1968, 71.

terpretation ist jedoch keineswegs harmlos, weil sie Gefahr in sich birgt, das Alte Testament und damit das Volk Gottes des Alten Bundes als „unterentwickelt“ oder gar minderwertig anzusetzen. Der Weg von diesem Evolutionsschema zur Minderbewertung des jüdischen Volkes und so etwas wie einem rassistischen Selektionsprinzip in Verbindung mit einem „Anti-Judaismus“ ist nicht so weit.

Auch das an sich richtige Deutungsschema von Weissagung und Erfüllung kann in die Irre führen. Dabei werden in der späteren Neuzeit nicht mehr nur einzelne Worte und Ereignisse als Weissagung auf Jesus Christus und das Endgeschehen hin ausgelegt, sondern die Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes wird als ganze vom Telos der Geschichte, Jesus Christus, her als Weissagung daraufhin verstanden. Auch hier droht die Gefahr, daß das Alte Testament zur bloßen religionsgeschichtlichen Vorstufe, zur Andeutung und zur entwicklungsgeschichtlichen Vorbedingung des Neuen Testaments herabsinkt. Wenn man zwischen Weissagung und Erfüllung einen innergeschichtlichen und kausalen Zusammenhang annimmt und durchkonstruiert, zerstört man das wahre geschichtliche Gefälle zwischen beiden. Denn „Weissagung“ nimmt die Zukunft nicht in festlegender Weise vorweg, so daß sie zum Fundament einer Zukunftsberechnung wird, sondern „sie öffnet gerade in ihrer nur andeutenden, die Gegenwart je übersteigenden Ansage den weiten Horizont künftigen göttlichen Handelns“². Schließlich enthält die Erfüllung im Neuen Testament selbst nochmals eine unauflösbare Spannung zwischen geschehener Erfüllung und ihrer noch ausstehenden Vollendung im Reich Gottes. Nur wenn man das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung von der Grundkategorie der Treue Gottes her denkt, läßt sich die Einheit von Zusammengehörigkeit und Unterschied zwischen beiden, also ihre Analogie, sachgerecht denken und zur Sprache bringen³.

Es ist unter diesen Voraussetzungen nicht verwunderlich, daß das Mißverständnis im Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament auch in differenzierteren theologischen Entwürfen zu finden ist. Es sei mir erlaubt, ohne eine Gesamtwertung der jeweiligen theologischen Entwürfe zu beanspruchen, auf einige Aussagen Rudolf Bultmanns und Karl Rahners hinzuweisen. Bultmanns Verständnis des Alten Testaments hat bekanntlich von Anfang an ein wenig positives Echo gefunden⁴. Das Alte Testament

² M. HENTSCHEL, Weissagung und Erfüllung, in: RGG VI, Tübingen 1962, 1590.

³ Vgl. dazu immer noch: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, hrsg. von C. WESTERMANN, München 1960.

⁴ Vgl. z. B. zusammenfassend A. H. J. GUNNEWEG, Altes Testament und existentielle Interpretation, in: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, hrsg. von B. JASPERT, Darmstadt 1984, 332–347.

droht nämlich bei R. Bultmann seine einmalige Bedeutung zu verlieren, indem es zum austauschbaren Beispiel der menschlichen Existenz wird, ein Exempel vor allem von „Gesetz“ und „Scheitern“. Das Alte Testament ist die den Menschen umfangende Forderung Gottes und ist auch in der „Fülle der Zeit“ keineswegs erledigt. Auch wenn das Alte Testament durchaus so etwas wie Verkündigung der Gnade Gottes für den Sünder kennt („Evangelium“), so ist diese Heilsbotschaft doch nicht „überall rein und ungehemmt“, „nicht immer radikal erfaßt“⁵. Im Gefolge dieser Gedanken kann Rudolf Bultmann dann zu recht fragwürdigen Konsequenzen gelangen: „Das heißt aber auch: für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung, wie es das für die Juden war und ist. Wer in der Kirche steht, für den ist die Geschichte Israels vergangen und abgetan . . . das heißt aber, daß die Geschichte Israels für uns nicht Offenbarungsgeschichte ist.“⁶ Wenn das Alte Testament für den christlichen Glauben „Offenbarung“ genannt werden kann, dann ist dies nur von Jesus Christus her möglich. „Das bedeutet: Der christliche Glaube reißt gleichsam das Alte Testament an sich und behauptet, daß das, was hier gesagt wird, einst nur in einem vorläufigen und beschränkten Sinne gesagt und verstanden werden konnte, daß es erst jetzt recht gesagt und gehört werden kann. Aber das heißt eben: Gottes Wort im eigentlichen Sinne ist das Alte Testament für den christlichen Glauben nicht. Sofern die Kirche es als Gottes Wort verkündigt, findet sie in ihm nur wieder, was sie aus der Offenbarung in Jesus Christus schon weiß.“⁷ Das Alte Testament wird also nur soweit aufgenommen, als es wirklich Verheißung ist und das Neue Testament vorbereitet. Ist das Alte Testament als Geschichte Israels „vergangen und abgetan“⁸? Hat es seine Bedeutung für den christlichen Glauben nur — im Anschluß an eine übrigens verengte paulinische Interpretation des Gesetzes — als Dokument des Scheiterns? Ist das Alte Testament allein Gesetz und Scheitern?

Wie tief diese Anfragen auch in anderer Hinsicht reichen, wird aus einer Betrachtung des Alten Testaments als „heilsgeschichtlicher Periode“ bei Karl Rahner offenkundig⁹. Er kann durch die Weite seines theologischen Ansatzes, über den hier nicht gesprochen werden kann, viele Schwierigkeiten z. B. der Bultmannschen Konzeption vermeiden. Mit Präzision be-

⁵ Vgl. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, ¹1958, 313—336; 327.

⁶ BULTMANN, a. a. O. 333.

⁷ BULTMANN, a. a. O. 334.

⁸ BULTMANN, a. a. O. 333.

⁹ Vgl. z. B. zusammenfassend den Artikel von K. RAHNER, *Altes Testament*, in: *Sacramentum Mundi I*, Freiburg—Basel—Wien 1967, 101—108.

schreibt er den Sinn des Alten Bundes: „Mit AT bezeichnet man theologisch jene Phase der eigentlichen Offenbarungs- und Heilsgeschichte der Menschheit, die mit dem Bund Gottes mit Abraham beginnt, ihren eigentlichen Mittelpunkt (nach der Lehre der Propheten) im Auszug aus Ägypten und im Bund des auserwählten Volkes Israel unter Moses am Sinai hat und mit dem Tod und der Auferstehung Jesu und dem damit gegebenen neuen und ewigen Bund Gottes mit der ganzen Menschheit seine Erfüllung findet.“¹⁰ Aufgrund seiner von der allgemeinen Theologie der Gnade und des universalen Heilswillens Gottes bestimmten Konzeption der Heilsgeschichte betrachtet Karl Rahner das Alte Testament als zeitlich und räumlich begrenzten Ausschnitt. „Partikularität“ ist darum ihr Kennzeichen. Von seiner Theologie her verweist er immer wieder darauf, daß es darum „auch außerhalb des AT Gnade gab und eine daneben gegebene Offenbarung . . . nicht ausgeschlossen werden kann“¹¹. „Insofern somit für unseren heutigen Blickpunkt diese Periode des AT räumlich und zeitlich eine sehr kleine ist . . ., erscheint sie uns heute mit Recht als relativ kurze, letzte Nahvorbereitung auf Christus und in vielem (nicht in allem!) als ein durch die Vorsehung in Offenbarung eigens hervorgehobenes Paradigma für das Handels Gottes in der Geschichte überhaupt.“¹² Da es auch außerhalb dieser amtlichen Heilsgeschichte Heilswille und Erleuchtung gab, relativiert sich diese „heilsgeschichtliche Periode“. Hier kommt eine umgekehrte Sicht als Bultmanns Perspektive zur Geltung. Es geht nicht um das Scheitern, sondern um die umfassendere Sicht: Der letzte Zweck des partikulären Bundes ist universal. Der Sinn des Partikularismus ist der Universalismus. Alles ist auf Jesus Christus hin „geplant“ (vgl. Röm 10, 4). Die Heilsgeschichte ist noch in Schwebe zwischen Gericht und Gnade. Die Zeichen der Heilsgeschichte sind noch zweideutig. Dennoch ist das AT eine von Gott geführte, offene Bewegung auf das endgültige Heil zu. „Die Dialektik, die darin besteht, daß das AT durch den Glauben, der immer möglich war, in die Wirklichkeit, die das AT nicht ist, einweisen kann, weil es das Vorläufige ist, das in der Kraft des Späteren existiert, brachte in der christlichen Theologie über das AT verständlicherweise ein Schwanken mit sich in der Beurteilung des AT“¹³. So ist das AT auch für Rahner nur vom Neuen Bund her adäquat richtig interpretierbar. Das AT enthüllt sein ganzes Leben erst im NT.

¹⁰ RAHNER, a. a. O. 101.

¹¹ RAHNER, a. a. O. 102.

¹² RAHNER, a. a. O. 102.

¹³ RAHNER, a. a. O. 106.

Eine Darstellung von Rahners und Bultmanns umfassender Interpretation des Alten Bundes steht m. W. noch aus. Aber auf jeden Fall kann man als Frucht einer kritischen Besinnung auf beide Entwürfe hin feststellen: Je mehr ein Bedenken der Heilsgeschichte zu einem „System“ wird, und zwar im Sinne eines Gefüges absoluter Heilsstrukturen jenseits der Geschichte, um so mehr besteht die Gefahr, daß das Alte Testament zu einer partikulären, vorläufigen, überholbaren, nur exemplarischen Typik absinkt. Dabei ist es relativ sekundär, so diese „heilsgeschichtliche Periode“ durch ein mehr negatives („Scheitern“) oder durch ein mehr positives Vorzeichen („Heil“) bestimmt wird.

Ein Ausweg aus dieser Situation besteht nur darin, daß man das Alte Testament in seiner Geschichte ernst nimmt. Gerade die alttestamentliche Traditionsgeschichte zeigt, wie alte Stoffe auf eine neue Basis und in bisher unbekannte theologische Horizonte gestellt werden konnten. Die eigentümliche Offenheit auf eine Zukunft hin forderte eine Neuinterpretation von seiten der späteren Generationen geradezu heraus. Dadurch ist die Aufnahme des Alten Testaments im Neuen bereits vorbereitet. Das Alte Testament war für die Offenbarung Jesu Christi offen, weil es sich von Anfang an nicht anders lesen ließ als ein Dokument einer geschichtlich wandernden Hoffnung. Es ist das Buch einer ständig wachsenden Erwartung¹⁴. Das Alte Testament ist von einem Überschuß des Wartens auf die ganze Gerechtigkeit, den „Neuen Bund“, das neue Herz, den wahrhaften König der Gerechtigkeit, den wahren Knecht Gottes, die alles Volk erreichende Spendung des Geistes Gottes bestimmt. Die Art und Weise dieses Wartens ist also nicht auf eine einzige Formel zu bringen. Der Hebräerbrieff trifft das Geflecht dieser Offenbarungsweisen gut, wenn er sagt: „Vormals vielgestaltig und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat Gott“ (Hebr 1, 1). Das Warten drängt auf eine Zukunft reicherer Erfüllung. „Erneut wird die Erzählung von Vergangenen zur Erzählung, die Hoffnung auf noch Ausstehendes wachzuhalten versucht.“¹⁵

Eine solche Betrachtung der Geschichte kennt Kontinuität in Spannung von Zusammengehörigkeit und Differenz im Sinne der Unverfügbarkeit der Geschichte. Gerade so aber fügt sich der Gang der Heilsgeschichte zusammen. So wird auch die berühmte Aussage des Paulus (Röm 11, 18) vom Alten Bund her einleuchtend: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die

¹⁴ Vgl. dazu besonders die Theologie des Alten Testaments von G. VON RAD, Band II, München 1980, 339 ff. und 395 ff.

¹⁵ W. ZIMMERLI, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1982, 213.

Wurzel trägt dich.“ Dies ist auch wichtig für die Relation beider Testamente.

Gerade hier wird eine letzte Erhellung nur möglich durch den Blick auf das Gottesverständnis des Alten Testaments. Die Einheit von Kontinuität und Ereignishaftigkeit kann letztlich nur gewährt werden in der Zuverlässigkeit und Treue, mit der sich eine absolute Person dem Menschen zuwendet. Israels Gottesverhältnis beruht nicht auf seinem naturhaften Sein; es wird auch nicht mit der Schöpfung, sondern mit einer geschichtlichen Erwählung begründet. Der Gott, der sich sein Volk frei erwählt, ist damit selbst Person. Ist Gott selbst Person, so ergibt sich zugleich das Verständnis des Menschen als Person. Zwischen Theologie und Anthropologie besteht eine unauflösbare Verbindung.

Die Offenbarung dieses Gottes erfolgt immer als Prozeß im Sinne einer Auseinandersetzung mit den Religionen der Umwelt. Die Offenbarung setzt einen Prozeß in Gang, der zwar im Kern als Unterscheidung von den Göttern und Götzen erscheint, jedoch insgeheim auch sich von den fremden Mächten das aneignet, was Gottes Gottheit in unserem Verständnis vermehrt. Alfons Deissler hat dieses Gesetz von Dissimulation und Assimilation öfter ausführlicher beschrieben. Damit sprengt der göttliche Gott immer wieder die verfestigten Vorstellungsbilder von ihm selbst. „Bei allem Aufbrechen, ja Zerbrechen der mythischen Gottesbilder hat das AT ein für allemal die recht verstandene Personalität mit geradezu göttlichem Gewicht und mit nie erlahmender Nachdrücklichkeit bezeugt und verkündet.“¹⁶ Aber Gott ist und bleibt auch als der Partner des Bundes der absolut Andere, der mit nichts Irdischem Vergleichbare. Darum darf auch der Gerichtsaspekt nicht aus dem Gottesbild eliminiert werden, weil er stets die Transzendenz Gottes über alles Menschenwerk zeigt.

So wird man die Rede vom Alten und Neuen Bund vorsichtig benützen. Es sind keine absoluten, sondern nur relative Gegensätze. „Alt“ und „neu“ kennzeichnen zwei Phasen des einen Bundes. Der Christ darf nicht vergessen, daß das Wort vom „Neuen Bund“ schon im Alten Testament verheißen wird. „Seht, es werden Tage kommen, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen . . . Denn das wird der Bund sein . . . : Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein“ (Jer 31, 31–33). Der Neue Bund ist auch im Alten Testa-

¹⁶ A. DEISSLER, Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Freiburg ¹⁹1987, 154.

ment nur zu begreifen als reines Geschenk von Gottes Verheißung. Israel ist nicht nur das Volk des alten Bundes, sondern auch der neue Bund ist zunächst ihm zugesprochen worden. Das Neue des neuen Bundes besteht darin, daß die Wegweisung Gottes dem Menschen nicht einfach fordernd und richtend gegenübertritt, sondern sie erfüllt und gestaltet seinen Willen und sein Inneres. Nur so können wir total anders werden als zuvor: ein neuer Mensch mit einem Herzen, wie es sie nie gegeben hat auf Erden.

Nicht in unseren Herzen, aber im Herzen Jesu, der den Willen des Vaters tut, erkennen wir die bleibende Treue Gottes zu uns. In ihm sehen wir Christen die Wirklichkeit des neuen Bundes, der für uns errichtet ist. Und darum gibt es auch schon ein vorläufiges Aufblitzen der Endzeit in der Kirche Jesu Christi. „In Jesus sehen wir dieses Neueste vom Neuen verwirklicht und unter uns gegenwärtig . . . Mit ihm also ist die Zeit, die in Jeremia 31 als die kommende angezeigt wird, eingetroffen. In ihm ist der neue Bund Gegenwart. Mit ihm hat die Endzeit begonnen. Im Blick auf uns, auf die Gemeinde aus Juden und Heiden, erkennen wir es anbruchsweise, vorschußweise. Wir warten mit Israel auf die Vollendung. Doch sind wir durch Jesus schon gegenwärtig alle — wieder oder erstmalig — zum neuen Gottesvolks endgültig berufen.“¹⁷

Der Dekalog besitzt die Würde einer Bundescharta, die im Neuen Testament in das Gesetz der Liebe integriert wird. Er verschränkt unlösbar die vertikale und die horizontale Dimension miteinander. Im Kreuz sind sie am tiefsten miteinander verknotet. Das Ethos ist eine konstitutive Komponente der Jahwereligion. „In der eindringlichen Annahme der Gottesbotschaft ‚Barmherzigkeit, nicht Opfer‘ (vgl. Hos 6, 6 und Mt 9, 13; 12, 7; 25, 31 ff.) ist der Kirche ein zentrales Vermächtnis der altbündlichen Gottesoffenbarung ins Gedächtnis geschrieben worden.“¹⁸ So ist Gott auch der Garant der Menschenrechte, die im Dekalog ausgedrückt und von den Propheten immer wieder angemahnt werden. Alfons Deissler sieht diese Vermittlung der vertikalen und der horizontalen Linie am schönsten in Mi 6, 8 zur Geltung gebracht: „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“, bzw. in den Worten seiner eigenen Übersetzung: „Nichts anderes als Gerechtigkeit üben, den Brudersinn lieben und in Dienmut wandern mit deinem Gott“.¹⁹

¹⁷ H. W. WOLFF, *Prophetische Alternativen*, München 1982, 64.

¹⁸ DEISSLER, a. a. O. 157.

¹⁹ DEISSLER, a. a. O. 157.

Dies können nur einige Hinweise sein zu dem großen Thema, das mit dem Titel „Das Alte Testament in seiner Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche heute“ beschlossen ist.

Alfons Deissler hat ein langes Leben als theologischer Lehrer dem Ziel nachgejagt, in dieser Weise das Alte Testament als Wort Gottes zu vermitteln. Mit großer Leidenschaft hat er über viele Jahrzehnte das Feuer der göttlichen Offenbarung in Herz und Geist vieler Studenten zu entfachen versucht. Als außerordentlicher Pädagoge hat er es stets vermocht, die Forschungsergebnisse zuverlässig, aber handlich weiterzureichen. Er hat sich immer vor einem sterilen Perfektionismus der Auslegung gehütet, der hinter einer unendlichen Anhäufung von Wissen oft nur die innere Distanz zum Text verbirgt. Aber am Ende stand immer ein inhaltliches Ergebnis. Ich ging in meinem ersten Semester nach keiner Vorlesung der von Hause aus ja eher trockenen „Einleitung in das Alte Testament“ nach Hause, ohne zugleich Nahrung für eine biblische Besinnung im Alltag des Lebens erhalten zu haben. Alfons Deissler war immer ein aufbauender Lehrer, der gerade so auch sich erlauben konnte, Gewohntes-Allzugewohntes infrage zu stellen und mit neuen Einsichten zu provozieren. Unbequem war er nur für den, der seine prophetische Leidenschaft für die Botschaft des biblischen Gottes nicht teilte.

Nie hat Alfons Deissler seine Einsichten für sich behalten. Er war wie wenige zunächst und zuerst ein Lehrer des Glaubens. Was er geschrieben hat, war Zeugnis dieser vorbildlichen Lehre. Jahrzehntelang hat er die Ergebnisse der alttestamentlichen Bibelwissenschaft landauf landab in der theologischen Erwachsenenbildung und in der Seelsorge zu verbreiten gesucht. Es ist sein großes Verdienst, wenn heute im Erzbistum Freiburg und weit darüber hinaus seine Schüler mit Begeisterung in Predigt und Glaubensunterweisung von der Botschaft des Alten Testaments und der einen Bibel künden. Aber sein Wirken blieb nicht nur auf diesen Umkreis beschränkt. Mit großer Anteilnahme und Sachkenntnis hat er als Alttestamentler mitgewirkt in der Glaubenskommission und in der Katechismuskommission der Deutschen Bischofskonferenz, in der Päpstlichen Bibelkommission und im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Nicht vergessen sei die Mitarbeit bei der „Einheitsübersetzung“. Lassen Sie mich als einer seiner frühen Schüler, als langjähriger Kollege und nicht zuletzt als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz ihm anlässlich der Feier des 75. Geburtstages einen von Herzen kommenden Dank sagen und ihm Gottes überreichen Segen wünschen. Gerade ein so hoher Geburtstag erinnert uns alle an das Wort aus Psalm 90: „Unsere Tage zu zählen, lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz.“

Erbsündentheologie heute

Die Herausforderung der Tradition durch die Theologie der Gegenwart*

Die Erbsündentheologie ist für die heutige theologische Diskussion zu einem wichtigen Ort der Auseinandersetzung mit der Tradition des christlichen Glaubens geworden. Paßte sich die herkömmliche Darstellung der Ursünde noch einem inzwischen erstarrten Rahmen an, der durch ein wörtliches Verständnis der Berichte von Schöpfung und Sündenfall geprägt war, so erscheint heute die Anthropogenese nur als ein Teil der allgemeinen Evolution; und konnte sich Augustinus noch bei der realistischen Interpretation dieser Vorgänge auf den von seiner Natur her außergewöhnlichen Charakter des Schöpfungsgeschehens berufen¹, so zieht es der kritische und allem Wunderbaren ziemlich ratlos gegenüberstehende moderne Mensch vor, sich hier auf die allgemeinen Gesetze vom Werden der Dinge zu berufen. Kann unter diesen Umständen die Theologie, der die Auslegung der biblischen Botschaft in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehrüberlieferung zur Aufgabe gemacht ist, mit Berufung auf diese Botschaft und im Widerspruch zu dem Denken der Gegenwart noch eine historische Interpretation der Schöpfungsberichte vertreten, die nach heutigen Maßstäben eher in den Bereich des Mythos gehören?

Die Schwierigkeit, wenn nicht gar Unmöglichkeit, hier einen Ausgleich der Gegensätze zu finden, führte zu einem tiefgreifenden Unbehagen und zu Spannungen, die man vor allem in der Zeit nach dem Konzil gerade auf diesem Gebiet durch eine angestrengte Forschung zu überwinden suchte. So belegen zahlreiche Publikationen, ohne schon den Anspruch auf Endgültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit erheben zu wollen, das Bemühen der Theologie, die immer tiefer werdende Kluft zwischen der klassischen Erbsündenlehre und ihren Voraussetzungen einerseits sowie den Ergebnissen der Naturwissenschaft und nicht zuletzt auch der Exegese andererseits zu überwinden². Hinter all diesen Bemühungen steht deutlich die Absicht,

* Referat, das bei einem Colloquium zum Thema „Tradition et Renouveau en Théologie“ — veranstaltet vom Centre de Recherche: Pensée chrétienne et langage de la foi an der Universität Metz und von der Theologischen Fakultät Trier — in Metz am 22. Oktober 1988 gehalten wurde.

¹ De Gen. ad lit., VIII, I, 2; De Civ. Dei, XII, XXVIII, 1.

² Ausgewählte Literatur: BAUMGARTNER Ch., *Le péché originel*, Paris 1969; BUR J. *Le péché originel*, Paris 1988; DUBARLE A.-M. *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967; DERS., *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris 1983; GRELOT P.

ohne den Versuch einer doch nur unbefriedigenden Harmonisierung gegensätzlicher Positionen zu einem wirklich neuen Verständnis der Erbsünden-theologie zu gelangen, selbst auf die Gefahr hin, daß sich hierbei die seit Jahrhunderten vertrauten Denkschemata ändern.

Angesichts dieser weitverzweigten Problematik soll die folgende vergleichende Untersuchung von der Hypothese geleitet sein, daß die Tradition weit offener und weniger naiv ist, als vielfach angenommen wird, und daß sie glaubwürdiger ist, als es ihre Infragestellung durch die moderne Kritik vermuten läßt, aber auch, daß umgekehrt gewisse zeitgenössische Bestrebungen innerhalb der Theologie an Glaubwürdigkeit gewinnen würden, wenn sie sich mehr dem Erbe der theologischen Lehrtradition stellen würden. Wir befinden uns damit an einem Punkt, an dem die auf eine lange Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift gestützte Tradition auf den Widerspruch eines kritischen Denkens stößt, das zu einer Überprüfung dieser Tradition anhand von Kriterien auffordert, die den Glauben des Christen von dem als lästig empfundenen Gegensatz zu der Rationalität des modernen Menschen befreien sollen. Dabei kann das Urteil über die Distanz, die diese Bestrebungen von der theologischen Tradition trennt, und über die Frage, wo die Berechtigung der letzteren liegt, nur vom Standpunkt der *Regula fidei* her erfolgen, die von den Erklärungsmodellen der Theologie wohl zu unterscheiden ist.

I. Bestrebungen zur Emanzipierung von der Tradition

Im Gegensatz zur christlichen Anthropologie, die bisher für die Erklärung des Rätsels Mensch, für seine physische und moralische Widersprüchlichkeit, eine Art Monopol besaß, haben die Humanwissenschaften durch die Verfeinerung ihrer Methoden inzwischen eine Konzeption vom Menschen entwickelt, die sich von dem christlichen Erbe nicht mehr nur unterscheidet, sondern direkt im Widerspruch zu ihm steht. So haben die Forschungsergebnisse der Paläontologie zu Hypothesen über die Entstehung des Menschen geführt, die sowohl den Monogenismus wie auch den der Ursünde vorausliegenden Urzustand im Paradies als fragwürdig erweisen. Auf der anderen Seite hat die Exegese, von den alten Fesseln der lehramt-

Réflexions sur le problème du péché originel, Paris 1968; GUILLUY P. La culpabilité fondamentale, Gembloux 1975; LIGIER L. Péché d'Adam et péché du monde, Paris 1961; MARTELET G. Libre réponse à un scandale, Paris 1986; SMULDERS P. La vision de Teilhard de Chardin, Paris 1965; SCHOONENBERG P. L'homme dans le péché, in *Mysterium salutis* VIII, Paris 1967; VARONE F. Ce Dieu censé aimer la souffrance, Paris 1984.

lichen Bevormundung befreit, die Bedeutung der ersten Kapitel der Genesis in ihrem auf die Grundwahrheiten des Glaubens bezogenen Aussagegehalt mit Nachdruck herausgestellt, ohne diese Berichte durch eine „ad litteram“-Lektüre noch historisch zu interpretieren. Angesichts dieses dramatischen Zusammenstoßes zwischen Tradition und moderner Kritik ergibt sich die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf das Erbe der Tradition und auf seinen Ort im Rahmen einer zeitgemäßen Darstellung des christlichen Glaubens.

A. Die neue Interpretation der grundlegenden Texte

Um aus der Krise herauszukommen, in die inzwischen die klassische Erbsündentheologie geraten war und die sie im Kern ihrer Lehraussage bedrohte, mußte zuerst ein ärgerliches Mißverständnis ausgeräumt werden. Man unterschied zwischen der dogmatischen Wahrheit als solcher und dem Erklärungsmodell, das ihr bisher gedient hatte, aber sich nun zu ihrem Schaden auszuwirken drohte. Auch auf die Gefahr hin zu schematisieren, empfiehlt es sich doch, sowohl die Hauptrichtungen wie auch die entscheidenden Abschnitte der jüngeren Forschungsgeschichte aufzuzeigen, um den Blick für die Lehraussage des Dogmas zu schärfen und ihm die Ablehnung mit Berufung auf die wissenschaftliche Diskussion zu ersparen.

1. Die aktualisierende Deutung der biblischen Urgeschichte

Bei dem Bemühen, die literarische Eigenart und die theologische Aussage der biblischen Urgeschichte genau zu erfassen, konzentrierte sich die Exegese auf die Klärung der Frage, ob die Texte eine rein geschichtliche oder eine lehrhafte Aussageabsicht hätten, obwohl sich die beiden Aspekte nicht gegenseitig von vorneherein ausschließen. Man erkannte, daß die Texte in narrativer Gestalt eine weisheitliche Lehre enthielten, in deren Zentrum das Symbol des Baumes stand. Im Unterschied zu den mesopotamischen Mythen, mit denen sie manche Ähnlichkeit verbindet, lassen die biblischen Texte das Schicksal des Menschen von dem Gebrauch seiner Freiheit abhängen. So illustriert die Versuchungsszene die Erprobung dieser Freiheit, bei der sich der Mensch ein göttliches Vorrecht anzueignen sucht. Die Schwere dieser Anmaßung besteht darin, daß der Mensch seine Geschöpflichkeit und damit seine wesenhafte Verfügbbarkeit durch Gott nicht anerkennen will. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die gesellschaftliche und zwischenmenschliche Dimension des Geschehens, da als Hauptdarsteller des ganzen Dramas ein erstes Menschenpaar erscheint. Wenn daher das Erwachen des Gewissens sich auch in der Beziehung zum Mitmenschen ausgewirkt hat, die sich in diesem Fall mit der Beziehung der Geschlechter untereinander deckt, und wenn diese Beziehung ihrerseits

untrennbar von Gott, ihrem Schöpfer ist, dann muß sich der Bruch mit Gott auch in der Zerstörung des menschlichen Miteinanders zeigen: ein Vorgang, der sich in der Menschheitsgeschichte immer mehr steigert.

Die Darstellung der Urgeschichte hat demnach eine Wesensaussage zum Inhalt: Auf der einen Seite die grundsätzliche Gutheit der Schöpfung, die als das Werk eines guten Gottes durch die widergöttliche Anmaßung des Menschen gestört worden ist, und auf der anderen Seite die Wiedereingliederung der Schöpfung durch diesen Gott in die durch einen unwideruflichen Bund gesicherte Geschichte, deren Vollendung das Paradies schon anfanghaft darstellt. Es erhebt sich die Frage, ob ein historisches Verständnis dieser Darstellung die unerläßliche Voraussetzung für eine typologische Interpretation ist, wie Augustinus gemeint hat, oder ob diese letztere sich nur als die Stütze einer Sündentheologie zu bewähren hat, in der das Anfangsgeschehen den Charakter eines Prototyps für das ganze sündige Verhalten der Menschen gewinnt. Der Anfang der Menschheitsgeschichte wäre dann nur das Modell einer ständig andauernden und allgemeinen Erfahrung. Eine solche Exegese bedarf allerdings der Überprüfung, ob und in welchem Ausmaß sie sich mit den Lehrinhalten der Dogmatik stößt.

2. Die Frage nach dem Monogenismus und den außernatürlichen Gaben

Kann diese aktualisierende und die Darstellung der Schöpfungsberichte als prophetisch bezeichnende Exegese die traditionelle Erbsündentheologie von den Voraussetzungen befreien, die sie in den Augen ihrer Kritiker so problematisch gemacht hat: nämlich von der Voraussetzung des Monogenismus und der außernatürlichen Gaben? Wenn die Schwelle zur Freiheit das Zeichen für die Besonderheit des Menschen ist, muß dann dieses Zeichen unbedingt mit dem Monogenismus verbunden sein, obwohl der Hypothese des Polygenismus die größere Wahrscheinlichkeit zukommt? Exegetisch betrachtet gebraucht die Genesis den Begriff Adam als Eponym repräsentativ und symbolisch. Und auch wenn Paulus Adam für das Eindringen der Sünde in die Welt verantwortlich macht, hält er sich an ein allgemeines Schema. Bei dieser Art literarischer Darstellung geht es um die Einheit des Menschengeschlechtes, die sowohl die Voraussetzung für die Ausbreitung der Sünde wie auch für die Solidarität aller Menschen mit Christus als Erlöser ist. Bei der Antwort auf die Frage jedoch, ob diese Einheit auf einer biologischen Basis beruhe oder ob sie nicht eher als das Produkt einer gesellschaftlichen Verflochtenheit von Lebensäußerungen sittlicher und geistiger Art anzusehen sei, hat sich die Theologie zunächst schwer getan, weil sie noch zu sehr an der Last ihrer eigenen Tradition trug. Die Unentschlossenheit hörte allerdings auf, als man die Ursünde kurzer-

hand in die Sünde der Welt integrierte und Adam zum Repräsentanten einer allgemein sündigen Menschheit erhob.

Die zeitlich weit abliegende Ansetzung der Ursünde konnte den Eindruck der Unwirklichkeit erwecken, einen Eindruck, der noch verstärkt wurde durch die Darstellung des Urzustandes im Paradies, den man einfach für phantastisch oder fast schon dem eschatologischen Endzustand angepaßt hielt³. So versuchte man, die Aussage über die Integrität des Anfangs dieser Idealisierung zu entziehen, indem man die außernatürlichen Gaben, die von der Tradition stets anerkannt wurden, abmildernd interpretierte. Man sah jetzt die Bewahrung vor der Konkupiszenz mehr als ein Zukunftsgut an denn als eine schon vorhandene Realität und die Bewahrung vor dem Tod weniger als eine biologische Gegebenheit, die sich von der allgemeinen Vergänglichkeit des Lebendigen abhebt, denn als die Ausnahme von diesem Strafzustand: nämlich als die Notwendigkeit, diese Welt und die Mitmenschen zu verlassen, um sie in der Ewigkeit Gottes, der alles in allem ist, wiederzufinden.

B. Die neue Perspektive der Sünde und die Christozentrik

Die von der modernen Exegese vorgelegte Erklärung der biblischen Urgeschichte hat für die Theologie eine beachtliche Konsequenz. Die Tatsache, daß Adam jetzt gleichsam die Zusammenfassung aller Menschen in ihrer Gesamtheit ist, führt nämlich zu einer Trennung zwischen dem Ausgangspunkt der Sündengeschichte und ihrem Schwerpunkt, der angesichts der von ihm ausgehenden Wirkungen auf das Schicksal der Menschheit herkömmlicherweise am Anfang lag. Soll das aber heißen, daß die bisher gültige Perspektive der Sündengeschichte jetzt den Ungewißheiten einer ständigen Veränderung ausgesetzt ist? Offenbar nicht; denn die Rückkehr zur Christozentrik zeigt hier einen rettenden Ausweg.

1. Von der Sünde Adams zur Sünde der Welt

Durch die Gleichsetzung Adams mit allen Menschen bewahrt die moderne Exegese von Gen 3 die Ursünde vor der Gefahr, als ein längst vergangenes Ereignis aus grauer Vorzeit zu gelten, weil sie die Wiederholung und Erneuerung der ersten Sünde in den Sünden aller Nachkommen Adams erkennt. Nachdem nämlich die Sünde durch Adam einmal in die Welt eingeführt worden ist, erfaßt sie die ganze Menschheit wie eine Lawine, indem sie mit der Zeit alle zu Komplizen bei ihrer Ausbreitung macht. Danach verliert Adam in der Sündenfallerzählung, in der er als ein

³ Vgl. SCHOONENBERG, a. a. O. 125.

Hauptdarsteller erscheint, sein historisches Profil zugunsten einer Funktion, die ihn zum Repräsentanten einer aktuellen Sündentheologie und zum Prototyp jedweder Auflehnung des Menschen gegen Gott macht.

Die falsche Wiedergabe der Vulgata von Rö 5, 12, die für Augustinus und die Tradition von der Ursünde so entscheidend war, muß man daher jetzt umgekehrt interpretieren: Adam verkörpert nicht mehr die sündige Menschheit als der Verursacher der Sünde; vielmehr ist es die sündige Menschheit als solche, die auch Adam miteinschließt, insofern er der Erstling aller Sünder und das Urbild der sündigen Menschheit ist⁴. „Adam“ heißt demnach soviel wie „jeder Mensch“, und zwar ganz im Sinne der traditionellen Interpretation, wie sie Augustinus mit seiner Erklärung „ad litteram“ von dem historisch ersten Menschen vertritt. Zugleich verliert damit auch die Frage nach dem Monogenismus an Schärfe, da sich das Interesse von dem Urgeschehen auf die Geschichte und die ständige Wiederholung der Sünde bei den Menschen verlagert hat.

2. Die Sünde der Welt und die Christozentrik

Heute erliegt man leicht der Versuchung, von der Moral statt von der Theologie her zu argumentieren. Das hieße dann, das Versagen des Menschen am Anfang nicht mehr in der Auflehnung Adams gegen Gott, sondern in der Mordtat Kains an Abel zu erblicken. Dieser Auffassung kommt in der Tat bei allem Ungenügen eine gewisse Berechtigung zu, insofern die Auflehnung Adams gegen Gott theologisch deshalb bedeutsam ist, weil hier der Mensch den Unterschied zu Gott, dem ganz anderen, in einem Akt widergöttlicher Selbstverabsolutierung negiert, während die Untat Kains durch den Brudermord gleichsam den ethischen Aspekt der Ursünde berührt. Nach der Logik der biblischen Darstellung geht jedoch der Urzustand im Paradies durch den Bruch in der Vertikalen verloren, der dann die heutige Untat in der Horizontalen zur Folge hat. Sind die Beziehungen der Menschen untereinander einmal ihrer göttlichen Garantie beraubt, schlagen sie um in Aggressivität; denn die Untat am Bruder ist nur ein Spiegelbild der Untat gegenüber dem Vater.

Diese doppelte Dimension der Sünde, die vertikale und die horizontale, führt uns zu einer christozentrischen Sicht des Problems. So ist die Verurteilung Jesu zum Tod, ethisch betrachtet, ein offenkundiges Unrecht, das ihn zum Urbild des leidenden Gerechten macht. Diese Ungerechtigkeit überschreitet jedoch aufgrund ihrer Schwere den ethischen Rahmen und gewinnt zusätzlich noch eine theologische Bedeutung. Denn die Verwer-

⁴ Vgl. MARTELET, a. a. O. 69; VARONE, a. a. O. 192—196.

fung Christi ist gleichbedeutend mit der Absage an die in seinem Wesen begründete Einheit von Gott und Mensch, aber auch gleichbedeutend mit der Zurückweisung der unüberbietbaren Offenbarung des Geheimnisses Gottes in dem Verzicht auf seine Herrlichkeit, wie es sowohl die Demut des menschengewordenen Gottes als auch sein Gehorsam bezeugen, der jede widergöttliche Auflehnung bereits im Keim erstickt. So ist Jesus der Anti-Adam, der in der Wüste nichts anderes kennt und will als die Anbetung, indem er den Versucher, der sich ihm gegenüber mit dem Anspruch göttlicher Machtvollkommenheit aufspielt, entschieden zurückweist.

Bei der Sünde der Welt ist daher die Perspektive durch das Kreuz bestimmt. Das Kreuz vereinigt nämlich in sich, gleichsam in einem Akt universaler Anklageerhebung, die ganze Sünde der Welt mitsamt ihren beiden untrennbar untereinander verbundenen Dimensionen: der ethischen und der theologischen, weil im Gekreuzigten der Bruder mit dem Sohn Gottes identisch ist. Diese Anklageerhebung ist aber nur die Kehrseite eines Aktes der Verzeihung und der Versöhnung, durch den der Vater das Brudersein unter den Menschen in deren Annahme an Kindesstatt wiederherstellt. Ja, noch mehr! Es ist nämlich weder die Eigenart noch die Schwere der Sünde, die Gott das erforderliche Heilmittel für die Wiederherstellung vorschreiben. Im Gegenteil! Gleichsam durch die Umkehrung der Perspektive ist es die Offenbarung des Erlösers der Welt, die zu dem Eingeständnis der Universalität der Sünde zwingt.

Die Vorstellung von der Sünde der Welt ist daher nicht irgendein verschwommenes Konzept, das sich nach Belieben mit einem sittlichen Inhalt versehen läßt. Die Sünde der Welt hat vielmehr ihre letzte Begründung im Kreuz, das gerade dadurch sie als Sünde erweist, daß es ihr die Verzeihung bringt. Die Sünde Adams erscheint nämlich mit der Sünde Kains zusammen als eine Einheit in der Verurteilung Jesu, auf die sie beide verweisen; in ihr verdichtet sich die Sünde der Welt, in ihr ist aber auch schon die Ursache ihrer Vergebung enthalten.

3. Die Sünde der Welt: ein Faktor bei der Weitergabe der Erbsünde

Die Gleichsetzung Adams mit jedem Menschen und folglich auch die der Ursünde mit der Sünde der Welt könnte im Licht der Humanwissenschaften zu einer neuen Bestimmung der Ursache bei der Erbsünde führen. Die Humanwissenschaften lassen nämlich von seiten der Umwelt des Menschen Beeinflussungen erkennen, denen das Bewußtsein der Person schon von seinem ersten Erwachen her ausgesetzt ist. Als Träger von Unordnung führt die Umwelt des Menschen zu Störungen, die mehr oder weniger tief schon die Anlagen des Kleinkindes verändern⁵. Diese Beeinflussungen, die

⁵ Vgl. DUBARLE, Le p. o. Persp. théol., 113.

ihren Ursprung in dem weitverzweigten Geflecht der sozialen und kulturellen Lebensbedingungen haben oder auch in Einrichtungen, die auf Ungerechtigkeit und Unordnung gegründet sind, könnten der Theologie eine Möglichkeit bieten, die klassische Lehre von der Weitergabe der Erbsünde, nämlich auf biologische Weise, jetzt neu zu erklären. Das Konzept einer sozialen Ansteckung durch die Sünde, die sich den Bedingungen des einzelnen Menschen anpaßt und die auch das geschichtliche Erbe bestimmt, das auf jedem Individuum als die Voraussetzung seiner freien Aktivitäten lastet⁶, hätte dann den Vorteil, den persönlichen Eventualitäten des Menschen mehr Rechnung zu tragen als eine Theologie, die das Fehlen der Gnade allzu schematisch versteht; das Konzept würde überdies auch die Theorie von der willentlichen und freien Nachahmung vermeiden und ganz in Übereinstimmung mit der Lehre des Tridentinums verbleiben.

Dieser gesellschaftlich ausgerichteten Neuinterpretation zufolge läßt sich die Erbsünde als eine Situiertheit des Menschen bestimmen, die ihm den vielfältigen Gebrauch seiner Freiheit von Anfang an erschwert. Das Feld der Betätigung, auf dem sich diese Freiheit des Menschen entfalten soll, ist daher, weit entfernt von jeder Neutralität, voller Ansteckungsgefahr für jeden, der sich in diese Situation begibt. Man müßte allerdings noch näher prüfen, ob diese Art, das Verhältnis der Sünde der Welt zur Erbsünde zu verstehen, theologisch den unaufgebbaren Erkenntnissen der Tradition entspricht.

II. Heutige Theologie und Tradition: ein Vergleich

Die von der heutigen Theologie im Zeichen der Neuorientierung unternommenen Versuche zur Interpretation der modernen Kultur und Anthropologie führen zu einer kritischen Bilanz bei der Gegenüberstellung mit dem Erbe der Tradition. Inwieweit tragen diese Versuche zu einer Entfaltung der in der Tradition beschlossenen Möglichkeiten und Ansätze bei? Und kommt es hierbei nicht zu Irrtümern und Abweichungen von der definierten Lehre? Im folgenden sollen zwei verschiedene Aspekte der bisher aufgezeigten Problematik, nämlich die Ursünde und der Monogenismus sowie die Erbsünde selbst, Gegenstand der Untersuchung sein.

A. Die Diskussion über die Ursünde

Die jüngere Forschung glaubt, sich mit gutem Recht von gewissen Auffassungen der systematischen Theologie lossagen zu müssen, weil diese

⁶ A. a. O. 115.

ihrer Ansicht nach das Schriftzeugnis verdunkeln oder vereinfachen und außerdem von den Menschen unserer Zeit nicht mehr verstanden werden, beruhen sie doch auf Denkansätzen und Entwürfen, die aus der Periode stammen, in der die Lehrüberlieferung der Kirche sich entwickelt hat, aus der Väterzeit.

1. Ein Anlaß zum Mißverständnis: die außernatürlichen Gaben

Wenn die heutige Theologie sich an den außernatürlichen Gaben stößt, weil diese eine mit der Evolution unvereinbare Sicht des Urgeschehens voraussetzen, dann stellt sich die Frage, ob man hier nicht die von der Tradition festgehaltene Bedeutung dieser Gaben mißverstanden hat, indem man ihr etwa bei der Gabe der Unsterblichkeit eine biologische Aussageabsicht unterstellt. Nach der Auffassung der Alten, so sagt man, sei der Tod eine Sündenstrafe gewesen, heute dagegen stelle sich der Tod als eine natürliche Gegebenheit dar, die zu den Strukturen des Lebendigen gehöre⁷; er sei also ein Bestandteil des Lebensprozesses, der den Gesetzen der Natur und nicht der Freiheit des Menschen unterstehe.

Diese naturalistische Interpretation wiederholt im wesentlichen den Einwand, den bereits Julian von Eclanum gegen Augustinus erhoben hatte⁸. Nach Augustinus stellt nämlich der Tod für den animalischen Leib, in dem Adam erschaffen wurde, eine schicksalhafte Bestimmung dar, vor deren Erfüllung Gott jedoch in seiner Güte den Menschen bewahrte, solange der Mensch seine Freiheit richtig gebrauchte. Der Urzustand des Menschen ist danach von einer grundsätzlichen Offenheit geprägt, die ihn zugleich als sterblich und unsterblich erweist, wenn auch nur bedingt. So hält Augustinus der Annahme eines bloß natürlichen Todes die Stelle Röm 8, 10 f. entgegen mit der Erklärung:

„Wenn Adam nicht gesündigt hätte, gäb es kein Hindernis, daß er nach einem gerecht und gehorsam verbrachten Leben im Paradies dieselbe Umwandlung des Leibes in das ewige Leben empfangen hätte.“⁹

Bei der Wiedergewinnung dessen was der Mensch durch die Ursünde verloren hat, ist nach Augustinus eine Überlieferung zu beachten, die, bei gleichzeitiger Bereicherung des Verständnisses so zu verstehen ist:

„Wir werden also erneuert vom Alter der Sünde, aber nicht, indem wir den ehemaligen animalischen Leib wiederbekommen, in dem Adam war, sondern wir werden einen besseren

⁷ Vgl. MARTELET, a. a. O. 37.

⁸ Vgl. Augustinus, Op. imp. c. J., VI, 3; 5; 7 . . . De Gen ad lit. VI, XXII, 33.

⁹ Augustinus, De Gen. ad. lit., VI, XXIII, 34. Deutsche Übersetzung: A. AUGUSTINUS, Über den Wortlaut der Genesis I—VI. Übersetzt von C. J. PERL, Paderborn 1961, 234.

bekommen, einen geistigen Leib, da wir den Engeln Gottes gleichgemacht werden (Mt 22, 30), gerüstet für die himmlische Wohnstatt, wo wir keiner Nahrung mehr bedürfen, die verdirbt. Erneuert werden wir also im Geist unsres Verstandes, entsprechend dem Bilde dessen, der uns erschaffen hat, dem Bilde, das Adam durch die Sünde verloren hat. Erneuert werden wir aber auch im Fleische, da dieser der Verweslichkeit unterworfenen Leib sich mit Unverweslichkeit bekleiden und ein geistiger Leib werden wird, wie ihn Adam noch nicht besaß, in den er aber verwandelt werden sollte, wenn er sich nicht durch die Sünde auch den Tod des animalischen Leibes verdient hätte.“¹⁰

Schließlich faßt Augustinus seine Überlegungen in einem Gesamturteil zusammen, das ebenso klar wie ausgewogen ist:

„Der Leib Adams konnte sogar vor der Sünde mit einer gewissen Begründung sterblich und mit einer andern Begründung unsterblich genannt werden: sterblich, weil er imstande war zu sterben, unsterblich, weil er die Fähigkeit besaß, nicht zu sterben. Es ist zweierlei: nicht sterben zu können wie gewisse Wesen, die Gott eben als unsterbliche erschaffen hat, und die bloße Möglichkeit zu haben, nicht zu sterben. Auf diese letztere Weise ist der erste Mensch unsterblich erschaffen worden. Die Gewähr dafür war ihm gegeben vom Baum des Lebens, nicht aber aus seiner natürlichen Verfassung . . . Er war also sterblich durch die Verfassung seines animalischen Leibes, unsterblich aber durch die Vergünstigung seines Urhebers.“¹¹

Diese Texte beweisen — im Gegensatz zu allen entgegenstehenden Vorurteilen —, daß Augustinus ausdrücklich einen Unterschied zwischen der paradiesischen und der eschatologischen Unsterblichkeit macht, wobei die letztere an den in Christus neugeschaffenen, geistigen und himmlischen Menschen gebunden und durch die Offenbarung einer vollkommenen Liebe unwiderruflich gemacht worden ist¹². So versteht man, warum Augustinus von dem prophetischen Charakter des paradiesischen Urzustandes fest überzeugt gewesen ist¹³. Nach ihm hätte sich der Übergang von dem ersten Zustand zu dem letzteren durch eine Umwandlung vollzogen, die dank der Gabe des lebensschaffenden Geistes als Lohn für die Unterwerfung unter Gott eingetreten wäre, wenn die als Bürger der Civitas Dei vorherbestimmten Heiligen ihre Vollzahl erreicht hätten¹⁴. Der Tod erhält dadurch den Charakter eines für den Menschen letztlich zerstörerischen Strafverhängnisses, während die Unsterblichkeit sich als eine gnadenhaft gewährte Erhebung über diesen Zustand erweist.

Diese Offenheit des Menschen ist nur der Widerschein einer anderen in seinem Inneren, die sich auf seine Entscheidungsfreiheit bezieht. Wenn nämlich das Verharren in der Rechtschaffenheit die Hilfe der Gnade erforderlich macht, dann deshalb, weil es die innere Kraft der Natur übersteigt,

¹⁰ A. a. O. VI, XXIV, 35. PERL, a. a. O. 235.

¹¹ A. a. O. VI, XXV, 36. PERL, a. a. O. 236.

¹² Vgl., AUGUSTINUS, De Civ. Dei, XIII, XXII—XXIV; De Gen. ad lit., VI, XIX, 30—XX, 31; De pec. mer., I, III, 3; Op. imp. c. J., VI, 12; 39; Retract., I, XIII, 4.

¹³ Vgl. De Civ. Dei, XIII, XX—XXI.

¹⁴ A. a. O. XIV, XXVI.

ohne jedoch eine hinreichende Gewähr dafür zu bieten, daß der Mensch das Erwachen des Bösen in der Tat des Ungehorsams wirksam verhindert: ein Geheimnis, das Augustinus zu dem Eingeständnis veranlaßt hat: *iam mali erant*¹⁵.

2. Ursünde und Sünde der Welt bei Augustinus

Die heutige Theologie ist auf dem rechten Weg, wenn sie die schon von Augustinus vorausgeahnte, aber in der Folgezeit vernachlässigte Verbindung herausstellt, die zwischen der Ursünde und der Sünde der Welt besteht. Daß die Elternsünden nämlich auf die Kinder übergehen, stellt für Augustinus eine höchst beachtenswerte Annahme dar, die sich unter anderem auf Dtn 5, 9 berufen darf: „Ich verfolge die Schuld der Väter an den Söhnen.“ Augustinus hält jedoch an einer klaren Unterscheidung fest zwischen der Sünde Adams einerseits — wegen ihrer besonderen Auswirkungen auf die menschliche Natur — und den sich daraus ergebenden Vergehen der Menschen andererseits, die, wenn sie die Sünde Adams noch verschärfen sollten, Gott hinwiederum in seiner Barmherzigkeit auf die dritte oder vierte Generation beschränkt¹⁶. Die Solidarität mit Adam würde sich danach auf dem Gebiet der Sündenschuld erweisen, wenn man der in diesem Punkt nicht eindeutigen Ausdrucksweise von Augustinus folgen darf. Von der Sündenschuld befreit den Menschen allerdings das Sakrament der Wiedergeburt, das an die Stelle des Prinzips der Solidarität jetzt nach Ez 18, 4. 20 das Prinzip der individuellen Vergeltung setzt. Diese Erkenntnis, die von der späteren Theologie als unbedeutend angesehen worden ist, könnte dennoch, ganz im Einklang mit der Schrift und auch der Tradition, dazu führen, daß die Ursünde wieder aus der „glanzvollen Isolierung“ herausgeholt wird, in die sie nicht wenige Theologen hineingedrängt haben¹⁷.

Obwohl die Tatsache bisher kaum Beachtung gefunden hat, ist es dennoch erstaunlich, daß ausgerechnet diejenigen Texte der Schrift, vor allem die Aussagen bei Johannes, die sich auf die Ablehnung Christi beziehen, Augustinus dazu bewegen, die außerordentliche Schwere dieser Untat zu beschreiben. So stößt Augustinus bei der Auslegung der Stelle Joh 15, 22 auf die Sünde des Unglaubens, die von Christus den Juden zum Vorwurf gemacht wird. Diese Ablehnung bewirkt, so verdeutlicht Augustinus, daß alle ihre Sünden ohne Vergebung bleiben¹⁸. Dadurch daß Augustinus bei

¹⁵ A. a. O. XIV, XIII, 1.

¹⁶ Vgl. DUBARLE, a. a. O. 48—54.

¹⁷ A. a. O., 92.

¹⁸ Vgl. L. LEGIER, a. a. O. t. 2, p. 392, n. 11; En. in ps. XIX, 8.

seiner Erklärung hier einen kasuistischen Standpunkt vertritt, fällt er bei dem Vergleich mit den Juden, die sich dem Anspruch des Evangeliums verweigern, ein Urteil auch über die Menschen, die von der Verkündigung des Evangeliums nicht erreicht worden sind oder die sie mißachten und ihr widerstehen, ohne daß er sich bei dieser Gelegenheit ausdrücklich auf die Ursünde bezieht.

Auch wenn man solche Äußerungen nicht überbewerten darf, so weisen sie doch mindestens im Ansatz schon den Entwurf einer Theologie auf, die sich auf die Tradition des Evangeliums von dem Ausmaß der Sünde Israels und deren Höhepunkt in der Verwerfung Christi bezieht, die ihrerseits den Inbegriff für alles unschuldig vergossene Blut seit Abel, dem Gerechten, darstellt. Deshalb kommt der Generation Jesu eine Sonderstellung zu, da Jesus mit keinem der Propheten zu vergleichen ist und der Unglaube, dessen sich die Generation Jesu schuldig gemacht hat, nicht mit dem der vorangegangenen Generationen in eins gesetzt werden darf, es sei denn präfigurativ. Das heißt aber, daß die Sünde nicht schon in einem Anfangsgeschehen ihren Höhepunkt gehabt hat, der dann anschließend den Lauf der Geschichte bestimmt hätte, sondern daß sie diesen Höhepunkt erst in der Endphase einer herangewachsenen Menschheit erreichen wird. In diesem Fall wäre die Sünde nicht protologischer, sondern eschatologischer Natur. Ist dies nicht auch die Sicht der biblischen Apokalyptik, wenn sie von der endgültigen Abrechnung Gottes mit dem Antichrist spricht? So zeigt sich bei Augustinus deutlich eine theologische Reflexion, die, ohne sich mit der Bedeutung der Adamproblematik messen zu können, schon der Entwurf einer christologischen Interpretation für die Sünde der Welt ist, wie sie von der heutigen Theologie in Angriff genommen wird.

B. Das Problem des Monogenismus: ein Korollarium des Glaubens an Christus?

Das Problem des Monogenismus stellt einen eigenen Forschungsbe- reich bei der Verhältnisbestimmung von Tradition und heutiger Theologie dar. Denn hier haben die bisher skizzierten Neuansätze der Theologie zu einer vollständigen Abkehr von der Tradition zugunsten eines rein säkula- ren Verständnisses der Adamproblematik geführt, wie sie in Gen 1–3 und vor allem in Röm 5 behandelt wird. Die neue Interpretation dieser Texte, die sich von der historisierenden Betrachtung des Urgeschehens als einer Ereignisfolge mit ätiologischer Tendenz abgewandt hat, ist allerdings erst aufgrund einer von weit größerer Objektivität gekennzeichneten Bestim- mung der literarischen Art der betreffenden Schriftstellen erfolgt, deren Bedeutung man jetzt typologisch und parabolisch, aber auf keinen Fall mehr historisch erschließt.

1. Die Fragestellung

Die wortwörtliche Interpretation des paradiesischen Urzustandes und der Person Adams, die Augustinus der ausschließlich allegorischen Exegese der Origenisten entgegensetzte, wollte eine übertragene Deutung¹⁹ keineswegs ausschließen, was jedoch die von Augustinus abgeleitete Tradition nicht immer beachtet hat. Die Frage ist, ob man die Möglichkeiten einer allegorischen Interpretation aus dogmatischen Gründen schon im Keim erstickt hat, weil sich der Monogenismus für die Christologie und die Soteriologie einfach als unerlässlich erwies — ganz in Übereinstimmung mit den in der Enzyklika „*Humani generis*“ ausgesprochenen Warnungen. Man könnte daher das Problem kurz so beschreiben: Verlangt nicht der Ablauf des Urgeschehens, obwohl er sich jeder empirischen Nachprüfung entzieht, einen historischen Kern, wenn er als solcher den unverzichtbaren negativen Ausgangspunkt einer Sündenökonomie bilden soll, die ihrerseits durch die Gnadenökonomie der Versöhnung offengelegt und geheilt worden ist und deren Eckstein die Einzigartigkeit der konkreten Gestalt Jesu Christi bildet? Und gilt das nicht auch für die Privilegien Mariens, deren Rechtfertigung in der Relation zu dem Mysterium Christi und nicht zu einer empirischen Nachweisbarkeit besteht?

2. Elemente der Reflexion

Die Vorbehalte der heutigen Theologie gegenüber dem Monogenismus geben Anlaß zu einigen Bemerkungen, die sich auf die Tradition der Patristik, die Heilige Schrift und nicht zuletzt auf die theologische Reflexion stützen.

Vielleicht hat diese Theologie die anthropologische Bedeutung des Monogenismus zu sehr aus dem Auge verloren, als sie sich unter dem Druck des wissenschaftlichen Skeptizismus nur noch mit der Frage nach der Wahrscheinlichkeit befaßte. Während nämlich Gott die Tiere als Vielheit schuf, machte er den Menschen zu einem einzigartigen Wesen, um so die Einheit seiner Natur und das Band der Eintracht unter den Menschen stärker hervorzuheben²⁰. Die Verbindung beider Zielvorstellungen wird mit fast den gleichen Begriffen nach Joh 17, 22 aufgenommen, um die eschatologische Einheit des Menschengeschlechtes nach dem Modell der Trinität zu qualifizieren. So erfüllt sich die anfanghafte Einheit, repräsentiert in Adam, von dem Eva genommen wird, in der Einheit der Vollen- dung, geheiligt durch den neuen Adam, der in dem Todesschlaf am Kreuz die neue Eva hervorbringt: die Kirche²¹.

¹⁹ Vgl. De Gen. ad lit., VIII, I, I—II, 5; De Civ. Dei, XIII, XXI.

²⁰ Vgl. De Civ. Dei, XII, XXII und De Tr., IV, IX.

²¹ Vgl. Tract. in Joh., CXX, 2.

Warum sollte man nicht in dieser einheitlichen Sicht des Stammvaters den Ursprung und sogar den Grund für die Angleichung der ganzen Menschheit an einen einzigen Menschen erblicken, wie das immer wieder bei Augustinus und den griechischen Vätern geschieht²²? Diese Einheit, die durch die Sünde auseinandergerissen worden ist, wird durch den neuen Adam wieder zusammengefügt, der das Fleisch selbst des ersten Adam noch durchdringt, um das ganze Menschengeschlecht in sich und sein Heilswerk einzubeziehen.

Die Einzigartigkeit Adams hängt daher von der Einzigartigkeit Christi ab. Hat daher Augustinus, als er die Einheit des Menschengeschlechtes auf den einen Adam, den *Typos Christi* gegründet hat, und zwar unabhängig von Eva, die aus ihm hervorgegangen ist, hat er damit nicht schon unbewußt das Prinzip zur Überwindung eines rein biologischen Monogenismus aufgestellt²³? Würde daher die modernen Theologen nicht besser einer bereits vorgezeichneten Linie folgen, welche die Einheit des Menschengeschlechtes mit dem alles zusammenfassenden Christus verbindet²⁴, statt die Allgemeinheit seines Heilswerkes einer erst durch den Monogenismus abgesicherten Einheit zu unterwerfen? Die Frage ist darum berechtigt, ob die biologische Einheit des Menschengeschlechtes die unerläßliche Voraussetzung für jenen Zustand ist, den Augustinus „*societas*“ nennt.

Hat demnach die Infragestellung der Historizität Adams keine Rückwirkung auf die Historizität Christi, wenn Paulus beide in einem antithetischen Parallelismus nennt? In diesem Zusammenhang sollte man beachten, daß die Wechselbeziehung zwischen Adam und Christus nicht auf zwei Einzelbegriffen, sondern auf zwei Begriffspaaren beruht, die sowohl im Hinblick auf die Verwerfung wie auch auf die Rechtfertigung Einzigartigkeit und Vielfalt miteinander verbinden. Sollte daher die Historizität Christi, die alleinige Quelle des allgemeinen Heils, in ihrer einzigartigen Realität durch die Hypothese eines Adam, der das Symbol der schuldig gewordenen Menschheit ist, wirklich gefährdet sein? Und das in dem Augenblick, in dem auf der Ebene der geschichtlichen Realität der einzige Gerechte auf die Vielheit der Sünder trifft?

Auf der anderen Seite stellt sich die Frage, ob Paulus, der Adam und Christus als Namen für die schuldig gewordene und gerechtfertigte Menschheit einsetzt, nicht doch beiden die gleiche Funktion innerhalb der zwei antithetischen Ordnungen zuerkennt. Daraus ergäbe sich nämlich,

²² Vgl. *De Civ. Dei*, XIII, XIV.

²³ *A. a. O.* XII, XXII.

²⁴ Vgl. *IRAENEUS*, *Adv. Haer.*, III, 22, 3.

daß Adam der Ursprung aller Sünder wäre, so wie Christus die Ursache der Rechtfertigung schlechthin ist. Oder anders gesagt: Erfordert die Verdammnis ebenso wie das Heil eine Ursächlichkeit individueller Natur, auf der dann die universelle Verantwortlichkeit für die Sünder ruhen würde?

Die Rolle des ersten und des zweiten Adam sind beide nicht deckungsgleich; denn obwohl der erste der Initiator einer die ganze Menschheit betreffenden Sünde ist, so stellt er doch nicht das Prinzip jeder Sünde dar, während Christus als der alleinige Mittler zwischen Gott und den Menschen der einzige Becher des Heiles ist, das jene beim Trinken empfangen, ohne dabei schon an seiner Quelle teilhaben zu dürfen. Hier wird die radikale Dissymmetrie der beiden Ordnungen offenbar: Auf der einen Seite erscheint die Ökonomie der Sünde, in der die Söhne das Maß ihrer Väter durch eine fundamentale Unordnung, die aus der Sünde kommt und zu ihr hinführt, zum Überlaufen bringen, während auf der anderen Seite eine überreiche Ökonomie der Gnade sichtbar wird, die nach Paulus unvergleichlich größer ist als die der Sünde²⁵. Aus Adam die in allem entsprechende Antithese zu Christus machen, hieße, das Christentum nach dem Modell des Manichäismus verstehen, mit einem Prinzip des Bösen am Anfang und einem Prinzip des Guten am Ende, wohingegen Adam zu einer Menschheit gehört, deren einziges Haupt Christus ist.

Schließlich sei noch auf eine wenig beachtete Übertreibung hingewiesen. Hat man nicht in der theologischen Tradition die Bewertung durch Christus zu einer Überbewertung Adams unabhängig von Christus aufgebläht? Liegt nach dieser Auffassung die heiligmachende Gnade, die Thomas von Aquin Adam zuschreibt, nicht außerhalb der Person Christi, dessen Menschwerdung allein mit der Sünde begründet wird²⁶? Offensichtlich befindet sich diese Sicht im Widerspruch zu der paulinischen Christozentrik. Außerdem wäre in diesem Fall der in Adam zerbrochene Urzustand der Gerechtigkeit unter den gleichen Bedingungen eines möglichen Scheiterns auf alle Menschen übertragen worden. Die etwaige Treue des Urvaters hätte nicht schon die seiner Nachkommen garantiert; es hätte die Gefahr bestanden, daß auch durch sie die Sünde hätte einbrechen können²⁷. Man verirrt sich hierbei in eine Theologie der Fiktion. Gleichwohl hat die dargelegte Hypothese das Verdienst, gewisse Voraussetzungen zu erhellen und einen Beitrag zu leisten zu der Unterscheidung zwischen der historischen Einmaligkeit Christi, durch den die Fülle der Zeiten gekommen ist, und der Adamsgestalt, die trotz ihrer Zuordnung zu Christus in ihrer

²⁵ Vgl. J. CHRYSOSTOMUS, Hom. ep. Rom., 10, 1.

²⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. th., IIIa, q. 1, a. 3.

²⁷ Vgl. De Civ. Dei, XIV, X; De Gen ad lit., IX, III, 6.

Bedeutung auch auf alle Nachkommen Adams ausgedehnt werden kann, für die der Urvater der Archetyp einer allgemein sündigen Menschheit ist.

C. Auf dem Weg zu einer Neuinterpretation der Erbsünde?

Da die Einbeziehung der Urstünde in die Sünde der Welt die Voraussetzung für die Neuinterpretation der Erbsünde bildet, verdient dieser Vorgang eine aufmerksame Überprüfung anhand der gesicherten Erkenntnisse aus der Glaubenstradition.

1. Die Sünde der Welt als die Ursache der Erbsünde

Die Erbsünde, die in der Tradition als eine von Adam geerbte Verwundung oder Beeinträchtigung der Natur angesehen wurde, zählt bei manchen Theologen zu den für die Sünde der Welt konstitutiven Faktoren, die als solche die Bedingungen für das Werden und die Bestimmung eines jeden Menschen sind. Dementsprechend hat man im Unterschied zu der klassischen Theologie, die sich an den einen, bei allen Menschen gleichmäßig vorhandenen Mangel, nämlich an das Fehlen der heiligmachenden Gnade hielt, der Verschiedenartigkeit der persönlichen Lebenslagen und dem Einfluß der Umwelt größere Aufmerksamkeit geschenkt. So gesehen ist die Erbsünde mit dem Zustand gleichzusetzen, in dem jeder Mensch, angelockt und mitgerissen, an der Sünde seiner Umgebung Anteil hat²⁸. Durch die Eingliederung in eine gestörte Umgebung fügt sich der einzelne Mensch in die vielfältige Geschichte der Sünde ein, in der sich die ganze Menschheit befindet. Die Erbsünde ist dann nichts anderes als unsere durch die Geburt begründete Zugehörigkeit zu der sündigen Verfaßtheit dieser Welt²⁹. Durch die Geburt tritt der Mensch eine von der negativen Dimension der Sünde betroffene Welt, die objektiv und nicht subjektiv die seine wird. Die Taufe bewirkt dann den Übergang von der sündigen Wirklichkeit dieser Welt, in die der Mensch fest eingefügt ist, in die Wirklichkeit des Geheimnisses Christi.

2. Ein Vergleich mit der Lehrüberlieferung

Die angeführten Stellungnahmen veranschaulichen die Notwendigkeit, eine der existentiellen Bedeutung des Problems angemessene Sprache über die Erbsünde zu finden; ihre theologische Berechtigung wird allerdings genau zu prüfen sein. Gelingt es dieser Sprache wirklich, die in der Tradition festgelegte Glaubenslehre unversehrt aufzunehmen, trotz der Verwendung anderer Denkvorstellungen? Führt diese Sprache zu einer besseren

²⁸ Vgl. DUBARLE, a. a. O. 129.

²⁹ Vgl. MARTELET, a. a. O. 72.

Verständlichkeit von Glaubenswahrheiten, die für die Vernunft besonders anstößig sind?

Zunächst steht fest, daß leider gewisse Formeln und Kategorien der notwendigen Klarheit entbehren. Die entscheidende Frage bezieht sich jedoch auf das Ausmaß der Verderbnis, das eine sündige Welt für den in ihr lebenden Menschen bereithält. Beschränkt sich diese Verderbnis auf das sittliche und geistige Verhalten, in dem Sinn nämlich, daß sie es schon in seinem Entstehen berührt? Oder verlagert sich diese Verderbnis auf eine transempirische Ebene, jenseits aller persönlichen Mitschuld, dergestalt daß sie den Menschen in seinem innersten Wesen verdirbt, und das heißt in seiner Beziehung zu Gott, von der das Handeln des Menschen nur ein Reflex ist?

Es scheint, daß diese Versuche eher bereit sind, auf die erforderliche Gedankentiefe zu verzichten als die Rücksichtnahme auf eine aktuelle Sensibilisierung aufzugeben, die der Annahme einer Erbschuld oder der Anrechnung einer nicht selbst begangenen Sünde im Weg steht. Man geht daher zu schnell über die persönliche Mitschuld an der Sünde der Welt mit Schweigen hinweg, genauer gesagt: über das Ich des Menschen dem Fleisch nach, wie Paulus es ausdrückt. Setzt man dabei einen, wenn auch zerbrechlichen, Urzustand der Unschuld voraus, dessen erste Äußerungen schon gleich bei ihrem Aufkommen der Vergiftung durch ihre Umwelt erliegen? In diesem Fall hätte man den Urzustand des Menschen ganz nach der Auffassung Rousseaus oder, noch treffender gesagt, im Sinne des Pelagius erklärt. Wenn nach dem bretonischen Mönch die Sünde wirklich ihre Ursache in dem schlechten Beispiel hat, das Adam auf den unschuldigen und in seiner Entscheidung freien Willen ausübt, dann ändert auch die Ausdehnung Adams auf die Dimension Welt nichts an der Schlußfolgerung mehr, daß die Erbsünde, wenn sie auf das Gebiet der Sittlichkeit beschränkt wird, ihre theologische Bedeutsamkeit verliert. Die Taufe wird dann zum Sakrament der Eingliederung in die Kirche, aber ohne den Charakter der Wiedergeburt mit all den soteriologischen Konsequenzen, die schon Augustinus bei seinen pelagianischen Gegnern so klar erkannt und angeprangert hat.

3. Die Ausweglosigkeit einer Theologie

Bedeutet die offenkundigen Unzulänglichkeiten der hier kritisierten Theologie schon ihr endgültiges Scheitern? Rächt sich an dieser Stelle das in seinen unaufgebbaren Forderungen verletzte Glaubenserbe an denen, die es allzu waghalsig erneuern wollten? Zwei Dinge sind hier zu beachten.

Die Vormachtstellung der Sünde der Welt hat nicht logisch die Abschwächung der theologischen Bedeutung der Erbsünde zur Konsequenz, solange man ihr die gleiche Wirkung wie der Sünde Adams in der klassischen Theologie zuerkennt. Man hätte sich in diesem Fall sogar den Vorteil verschafft, das unheilvolle Wirken der Sünde der Welt auf zwei Ebenen zu unterscheiden: einmal die Verderbtheit der menschlichen Natur, so wie Gott sie sieht, und sodann die Verleitung dieser Natur zum Bösen infolge der konkreten Situation eines jeden Individuums³⁰.

Warum ist diese Theologie so weit hinter der traditionellen Erbsündenlehre zurückgeblieben? Einer der Gründe könnte die vorausgesetzte Verbindung zwischen der Sünde der Welt und ihrer in Freiheit vollzogenen Aneignung sein. So erklärt man, daß sich die Erbsünde jeder bewußt getroffenen Entscheidung entzieht, ohne dabei jedoch aufzuhören, im Gegensatz zu dem Willen zu stehen, der auf die bewußte Nachahmung des sittlichen Verhaltens seiner Umgebung drängt; die Erbsünde kommt dann zum Ausdruck in der spontanen, aber unreflektierten Einwilligung in das sündhafte Verhalten der Umwelt³¹. Dadurch aber erscheint diese Art der Erklärung, entgegen ihrer ausdrücklichen Absicht, von der Kategorie der Freiwilligkeit beherrscht, die leider ein falscher Ratgeber ist. Denn die Anwendung dieser Kategorie, welcher Art auch immer ihre Modalitäten sind, führt unweigerlich dazu, daß die Analyse jetzt im Horizont des sittlichen Verhaltens geschieht und daß hierbei der Unterschied zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde letzten Endes unerkennbar wird; die persönliche Sünde wird damit natürlich das Ergebnis der Einwilligung und der Nachahmung sein, wie man es mit Pelagius ausdrücken könnte. Ebenso irreführend ist die Unterscheidung mit Berufung auf die Konkupiszenz, die durch die Taufe nicht aufgehoben wird, obwohl diese die Erbsünde tilgt.

Thomas von Aquin wäre hier ein guter Ratgeber gewesen. Man kennt die Analogie, mit der er, mehr gekonnt als überzeugend, sich um die Erklärung bemüht, daß bei der Übertragung der Erbsünde der freie Wille ganz auf der Seite Adams ist und nicht auf der Seite des Kindes, das gegen seinen Willen in eine verletzte Natur hineingeboren wird³². Man steht vor einem Fall, bei dem alle psychologischen und ethischen Kategorien zur Erklärung versagen. Die klassische Theologie hatte jedoch im Vergleich zu den modernen Versuchen den Vorteil, daß sie diese Problematik richtig erkannt hat.

³⁰ Vgl. DUBARLE, a. a. O. 101—102; MARTELET, a. a. O. 70—71; BUR, a. a. O. 63—66.

³¹ Vgl. DUBARLE, a. a. O. 122.

³² Vgl. S. th., Ia IIae, q. 81, a. 1.

III. Auf dem Weg zu einer Überwindung der traditionellen Problematik

Die traditionelle Erbsündentheologie ist das Ergebnis einer systematischen Reflexion, die, angespornt durch die Auseinandersetzung mit Pelagius, ihre Stützen nicht nur in der Schrift und ihren berufenen Erklärern, sondern auch in der menschlichen Erfahrung hat. Herausgekommen ist bei dieser Bemühung ein Modell der Rationalität, demgegenüber die heutige Theologie auf eine kritische Distanz gegangen ist, weil sie die Problematik anders sieht. Davon soll abschließend in einer zusammenfassenden Betrachtung die Rede sein.

A. Gültigkeit und Grenzen einer theologischen Rationalität

Der ethischen Rationalität des Pelagius setzte Augustinus bei der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern eine recht kohärente theologische Rationalität entgegen, die allerdings zu sehr dem engen, zeitbedingten Horizont der damaligen Kontroverse angepaßt war, um den Nachkommen ein überzeitlich gültiges Erbe zu hinterlassen.

1. Die Fixierung auf die Gerechtigkeit Gottes

Die Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes ist ein Hauptpunkt der Auseinandersetzung, die Augustinus vor allem mit Julian von Eclanum geführt hat. Ausgelöst wurde der Streit durch die aufwühlende Frage nach dem Bösen. Beide, Julian und Augustinus, stimmen in der Ablehnung der manichäischen Lösung überein. Aber auch wenn Mani ihr gemeinsamer Gegner ist, so stellt er doch gleichzeitig für beide die Waffe dar, um sich gegenseitig ins Unrecht zu setzen mit dem Vorwurf, daß man mit seiner Doktrin einen Kompromiß eingegangen sei³³.

Pelagius und vor allem Julian wollen die Gerechtigkeit Gottes³⁴ von jeder Veränderung durch einen voluntaristischen Individualismus bewahren, der auf die Möglichkeiten der Natur und auf den freien Willen gegründet ist. Sie hatten dabei die des Manichäismus verdächtige Annahme einer anfänglichen Verderbnis des Menschen im Blick, die unausweichlich die Auffassung von der Gutheit Gottes und seiner Gerechtigkeit beeinträchtigen mußte. Dieser Gefahr begegneten sie mit der Forderung nach einer kollektiven Vergeltung, die jedoch in der Folgezeit durch das Prinzip der individuellen Vergeltung nach Ezechiel hinfällig geworden ist³⁵.

³³ Vgl. AUGUSTINUS, *De nupt. et concup.*, II, III, 7–9; C. Jul., IV, I, IX; *Op. imp. c. J.*, I, 32...

³⁴ Vgl. *Op. imp. c. J.*, I, 26–40.

³⁵ A. a. O. III, 12–57; C. Jul., VI, XX, V, 81; *Ench.*, XIII, 46; *Ep.*, 250, 2.

Augustinus setzt sich mit den Einwänden der gegnerischen Partei im Dienst derselben Sache auseinander. Genauer gesagt: Er bemüht sich um den Nachweis, daß die katholische Erbsündenlehre in keiner Weise die Gerechtigkeit Gottes beeinträchtigt, weil das Elend des Menschengeschlechtes nur die verdiente Strafe für eine allgemeine Sündenschuld ist³⁶; das Ganze wird dabei theoretisch untermauert mit dem hybriden Konzept der auf Vererbung zurückgehenden Sünde, ein Konzept, das aus der biblischen Vorstellung von der kollektiven Verantwortung hervorgegangen war. Auf diese Weise hatte man das unantastbare Prinzip von der Gerechtigkeit Gottes gerettet — jedoch ohne Rücksicht auf den Preis, den der Mensch dafür jetzt zahlen mußte. Dieses Plädoyer, das an die Reden der Freunde Ijobs erinnert, hat die Einsichtigkeit oder zumindest die Rechtfertigung jener Strafe im Blick, die das Menschengeschlecht seit dem Sündenfall auf sich geladen hat. Das Plädoyer selbst will dabei von einer Logik getragen sein, die, wenn man dahinter das Mysterium des Glaubens sieht, eher von der Erwählung als von der Verwerfung bestimmt ist³⁷.

2. Ein Dialog unter Tauben

Um sich gegen den Vorwurf des Manichäismus zu verwahren, beruft Augustinus sich auf die ebenso relative wie prekäre Einzigartigkeit des paradiesischen Urzustandes. Denn dort bezeugt sich das Wohlwollen und die Güte des Schöpfers, während die gegenwärtige Situation der Welt nur ein verderbtes und mißratenes Abbild der ersten Schöpfung ist. Julian trübt jedoch die Heiterkeit dieses Idealbildes mit einem Einwand, dem es nicht an Hartnäckigkeit fehlt. Wie soll man die Echtheit eines Glückszustandes, dessen Erhaltung, wie man voraussetzen muß, nur bedingt ist, mit der um so mehr berechtigten Furcht verbinden, diesen Glückszustand zu verlieren und sich dafür eine Strafe aufzuladen, der man bei der Verlockung durch die verbotene Frucht ausgesetzt ist? Um den Einwand zurückzuweisen, sieht sich Augustinus genötigt, die Perspektive umzukehren. Heißt das nicht, dem Manichäismus nachgeben, wenn man in das Paradies die Angst vor dem Tod verlegt, da Adam doch die Freude genoß, dem Tod zu entgehen und der Geist ohne den Druck des Fleisches war? In dieser Auseinandersetzung kehren sich die Argumente um, doch die polemische Intention ist allen gemeinsam: nämlich den Gegner mit dem Manichäismus zu kompromittieren.

Der unübersehbare Gegensatz verschärft sich in der unermüdlichen Auseinandersetzung über die Konkupiszenz. Während für Augustinus die

³⁶ Vgl. *Op. imp. c. J.*, VI, 27.

³⁷ Vgl. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris 1967, 276.

Konkupiszenz den Reflex und das Vehikel der Erbsünde darstellt, weil sie eine böse Regung des Fleisches und dämonischen Ursprungs ist³⁸, gehört sie nach Julian zur Natur und damit zu dem Werk Gottes³⁹, der sie den Menschen ebenso wie den Tieren gegeben hat⁴⁰, mit dem schwerwiegenden Unterschied allerdings, daß die Vernunft dem Menschen einen maßvollen Gebrauch der Konkupiszenz empfiehlt. Tadelnswert ist daher nur der Exzeß, nicht jedoch die Natur⁴¹. Warum aber hat Augustinus, der sich nicht scheut, den göttlichen Ursprung der Konkupiszenz auch bei den Tieren anzunehmen, Bedenken im Falle des Menschen?

Zusammenfassend könnte man sagen: Julian behauptet die grundsätzliche Gutheit eines Triebes, dem man nur keinen freien Lauf lassen darf, während Augustinus diesen Trieb für verdorben hält wegen der Exzesse, die er verursacht. Dem Gewicht, das im Zustand des gefallen Menschen den Willen belastet, setzt er die Führungskraft des Willens⁴² über das fleischliche Begehren im Paradieseszustand entgegen, obwohl er ihm letzten Endes selbst in diesem Zustand noch eine gewisse Rolle zugesteht.

3. Eine aussichtslose Kontroverse?

Bedeutet dieser Dialog unter Tauben den Zusammenstoß der vollen Wahrheit mit dem Irrtum und der Verblendung? Jedenfalls kann man sich leicht die Sympathie vorstellen, die der pelagianische Naturalismus angesichts einer Mentalität erregt, die sich in gleicher Weise dem Wert der individuellen Verantwortlichkeit und dem Wert der Leiblichkeit des Menschen verbunden weiß. Diese verlockende Perspektive läuft jedoch Gefahr, die Augen vor den Irrwegen zu verschließen, die als Möglichkeiten den Trieben einer Natur offenstehen, die alles andere als unschuldig ist. Das ist die Lehre, die von Augustinus unaufhörlich und mit Nachdruck vorgetragen wird. Indem er dialektisch die grundsätzliche Gutheit des Menschen mit seiner Verderbtheit zusammenbringt, verweist er die Ausübung der Freiheit auf die ihr vorausliegenden Bedingungen und die innere Zerrissenheit des Menschen, die der Entfaltung seiner Freiheit zum Guten hin starke Fesseln anlegen. Hinsichtlich der theologischen Erklärung stellt sich die Frage, ob diese hierbei nicht den aussichtslosen und gleichsam verzweifelten Versuch unternimmt, eine Rationalität zu erreichen, die trotz allem aufgrund zweier unerklärbarer Voraussetzungen mit einer Hypothek belastet bleibt: einmal aufgrund der Entartung des Willens, den man als frei von

³⁸ Vgl. *Op. imp. c. J.*, IV, 29; *De Civ. Dei*, XIV, XVII, XIX; XX.

³⁹ Vgl. *Op. imp. c. J.*, III, 142.

⁴⁰ *A. a. O.* IV, 38.

⁴¹ *A. a. O.* IV, 41.

⁴² *A. a. O.* IV, 38—39.

jeder bösen Neigung ansieht, und sodann aufgrund der allgemeinen Verurteilung des Menschengeschlechtes wegen der Untat eines einzigen, die sich durch Vererbung weiter verbreitet⁴³.

B. Die Prinzipien für eine theologische Erneuerung

Die Überwindung der Engpässe in einer stark polemisch ausgerichteten Theologie bedeutet auf keinen Fall die Infragestellung des verbindlichen Lehrgutes, sondern nur dessen Einfügung in einen größeren Horizont, der offen ist für die Verschiedenartigkeit der Aspekte: ganz in Übereinstimmung mit der Grundaussageabsicht der biblischen Symbole, die nach einem Wort von P. Ricoeur analog zu verstehen sind, nicht wegen der fehlenden Genauigkeit, sondern aufgrund ihrer Bedeutungsfülle⁴⁴. Die in einer solchen Rückkehr zu den Quellen beschlossenen Möglichkeiten lassen sich an zwei ergänzenden Fragen illustrieren. Mit der in ihnen angesprochenen Thematik beschäftigt sich die heutige Theologie.

1. Das Thema Adam in der Heiligen Schrift

Mit Hilfe der Exegese entdeckt die Theologie heute von neuem die Komplexität und Ambivalenz des Themas Adam in der Heiligen Schrift. So berührt Paulus dieses Thema — immer in der Form der Antithese zu Christus, dem neuen Adam — zweimal in einem jeweils verschiedenen Kontext: einmal in dem Zusammenhang von Sünde und Rechtfertigung in Rö 5, einer Stelle, die von der Theologie fast ausschließlich ausgewertet wird, aber dann auch und vor allem in 1 Kor 15, 42–49 bei der Gegenüberstellung des Ur- und Endzustandes beim Menschen, die für den ersten und den zweiten Adam charakteristisch sind. Obwohl Paulus an dieser Stelle die Verbindung von Sünde und Tod vermerkt, stellt er systematisch den Zustand des ersten Adam als eines irdischen Lebewesens dem in dem vollendeten Zustand eines überirdischen Leibes lebendigmachenden Geist des zweiten Adam gegenüber. Wenn es stimmt, daß der Tod durch die Übertretung eines Menschen zur Herrschaft gelangt ist, dann ist die Vergänglichkeit nur eine Folgeerscheinung der irdischen Natur des ersten Menschen, ohne irgendeine Beziehung zur Sünde. Der Tod erfährt eine theologische Deutung, während die Vergänglichkeit das Gesetz unserer biologischen Existenz bleibt⁴⁵.

Eine ähnliche Unterscheidung wäre auch bei der umstrittenen Frage nach der Konkupiszenz vorzunehmen. Die von Julian und Augustinus

⁴³ Vgl. RICOEUR, a. a. O. 271; 281.

⁴⁴ A. a. O. p. 277.

⁴⁵ Vgl. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, 149–158; *De Gen. at lit.*, VI, XIX, 30; *De Civ. Dei*, XIII, XXIII–XXIV.

aufgestellten Thesen wären dann nicht mehr unvereinbar, und zwar in dem Maß, in dem dieser eine unvermeidliche Spannung zwischen den Trieben der physischen Existenz und dem höheren Verlangen der pneumatischen Existenz zugeben müßte und jener in beiden Fällen die Gefährdung durch die Sünde⁴⁶.

Diese komplexe Situation des Menschen, in der sich geschöpfliche Begrenztheit und Schuldhaftigkeit miteinander vermischen, ist ein Ort, wo sich noch andere Gegensätze überlagern, und zwar nach Maßgabe ihrer wechselseitigen Abhängigkeit. So das Besondere und das Allgemeine, das Geschehen am Anfang und seine andauernde Verwirklichung in der Geschichte: Adam eröffnet die Sünde der Welt, und diese bewegt sich wieder zu ihrem Ursprung zurück, nachdem Israel sich ihrer in seinem Glaubensverständnis bewußt geworden ist. Diese beiden Pole beherrschen die paulinische Darstellung von dem ersten und zweiten Adam sowie die johanneischen Anklagen gegen die Sünde der Welt.

Diese Bipolarität ist selbst wieder bestimmt durch eine Symbolik des Bösen, die ihren zwielichtigen Ursprung entlarvt. Die Gestalt der Schlange in Gen 3 und die paulinische Personifikation der Verführung und des heiligen Schreckens, nämlich der Sünde und des Todes, bezeugen, daß die damit beschriebene Wirklichkeit der gemeinsam begangenen Sünde des Menschen vorausliegt⁴⁷. Das Böse behält so den Charakter eines Geheimnisses, dem Paulus ein anderes in der Form einer Macht entgegensetzt, die für den Menschen die Erneuerung bringt.

2. Die unüberwindliche Herausforderung durch das Böse

Während Augustinus noch, aufgewühlt durch die Frage nach dem Bösen, dafür eine sittliche Erklärung abgab und Adam eine der menschlichen Unheilsgeschichte angemessene Schuldhaftigkeit zuwies⁴⁸, erscheint uns heute diese Art, der Herausforderung durch das Böse zu begegnen, geradezu wie ein Spott angesichts der undurchdringlichen Wand des Irrationalen. Wer heute, viel bescheidener sagt, daß die durch Krankheit verursachten physischen und psychischen Leiden sowie die sintflutartigen Katastrophen eine natürliche Ursache haben, wählt eine beschreibende Sprache ohne den Anspruch, eine Erklärung zu bieten⁴⁹. Gleichwohl bleibt das Problem in seiner ganzen Schwere bestehen. Denn die Sünde hilft mit bei der Entstehung des Unheils, und zwar in dem Maß, in dem es auf eine menschliche Ursache oder Mitwirkung zurückgeführt wird, die ihrerseits auf der Ver-

⁴⁶ Vgl. BUR, a. a. O. 93–96.

⁴⁷ Vgl. RICOEUR, a. a. O. 280.

⁴⁸ Vgl. Op. imp. c. J., VI, 22.

⁴⁹ Vgl. BUR, a. a. O. 111–121.

derbnis des Herzens beruht. So vergiftet die Sünde durch ihr Wirksamwerden in der Zeit die Situation des Elendes und der Not, wie umgekehrt die Liebe zu deren Erleichterung und Überwindung beiträgt. Was bleibt daher übrig außer dem Protest eines Ijob und dem Apriori eines totalen Vertrauens auf Gott, dessen geheime Heilsabsicht sich auch hinter der Sinnlosigkeit dieses Lebens verbergen kann⁵⁰ und von ihr eine Verbindung zur Kraftquelle des Kreuzes herstellt.

3. Der Primat unserer Solidarität mit Christus

Nachdem man in der Schrift das Glaubensbekenntnis zu Christus dem Erstling der Menschheit nach dem ewigen Heilsplan Gottes neu entdeckt hatte, bemühte sich die jüngere Theologie um die Überwindung der durch Augustinus verursachten Disparität, nach der zwar die ganze Menschheit zu Adam, aber nur eine Auswahl zu Christus gehört, gemäß dem unerforschlichen Ratschluß der göttlichen Vorsehung⁵¹. Diese Auffassung geht konform mit der paulinischen Doktrin von Eph 1, 4, nach der die Auserwählung in Jesus Christus schon vor der Erschaffung der Welt erfolgt ist. Über diese Priorität im Heilsplan Gottes hat Augustinus treffend geurteilt:

„Unbegreiflich ist daher die Liebe, mit welcher Gott liebt, und nicht veränderlich. Denn nicht erst damals, da wir mit ihm versöhnt wurden durch das Blut seines Sohnes, fing er an, uns zu lieben, sondern vor Grundlegung der Welt hat er uns geliebt, damit mit seinem Eingeborenen auch wir seine Söhne wären, bevor wir überhaupt etwas waren. Daß wir also mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, soll man nicht so hören, nicht so nehmen, als ob uns der Sohn deshalb versöhnt habe, damit er nunmehr anfange, die zu lieben, die er gehaßt hatte, wie der Feind mit dem Feinde versöhnt wird, damit sie dann Freunde seien und einander lieben, die einander haßten, sondern wir sind mit ihm als mit einem uns bereits Liebenden versöhnt worden, nachdem wir vorher mit ihm wegen der Sünde Feindschaft hatten.“⁵²

Diese Auslegung des Schriftwortes ist klar: Nicht die Versöhnung mit uns macht es erst möglich, von Gottes Liebe zu sprechen, sondern umgekehrt: Die Liebe Gottes ist es, die unsere Versöhnung in Jesus Christus bestimmt. In Anerkennung der in diesem Schriftgrundsatz enthaltenen Universalität verwenden die heutigen Theologen im Unterschied zu Augustinus eine viel zuverlässigere Hilfsvorstellung, um die Erbsünde der ursprünglichen Heilsabsicht Gottes unterzuordnen: nämlich die Kindschaft aller. Diese Korrektur der Perspektive erlaubt es der heutigen Theologie, Schlußfolgerungen aus einer Lehrwahrheit zu ziehen, die in der traditionellen Theologie nicht die beherrschende Rolle gespielt hat, die ihr eigentlich zukam.

⁵⁰ Vgl. L. KOLAKOWSKI, *Philosophie de la religion*, Paris 58.

⁵¹ Vgl. AUGUSTINUS, Ep., 190, III, 12; Ench., IX, 28–29; De Civ. Dei, XIII, 1; XIV, XXIII, 1; Op. imp. c. J., VI, 22.

⁵² Tract. in Joh., CX, 6. Deutsche Übersetzung: TH. SPECHT, *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 19, Kempten 1914, 289.

Danach besteht zwischen Christus und den Menschen eine weit radikalere Solidarität als diejenige, die sie mit Adam verbindet, weil Christus selbst in diese Solidarität miteinbezogen ist. Ihr Zentrum ist das Kreuz Christi als der vollkommenste Ausdruck für die alle Menschen umfassende Heilssorge Gottes. Weit ursprünglicher als die Sünde ist daher die Liebe des Vaters. Von daher versteht man, daß die Sünde auf dem Hintergrund der Erlöserliebe Gottes und nicht diese auf dem Hintergrund der Sünde zu begreifen ist⁵³. Diese Umkehrung der Betrachtungsweise ist das unerläßliche Prinzip bei der Korrektur so mancher Unausgeglichenheiten eines theologischen Erbes, das ständig der Vervollkommenung bedarf.

Wenn man in der Theologie von einer Erneuerung spricht, stellen sich die Beziehungen zur Tradition als recht komplex dar, wie es bei einem Entwicklungsvorgang selbstverständlich ist. Denn nur auf einem Weg, der trotz Hindernisse und Irrtümer die Kontinuität garantiert, reifen mit der Zeit neue theologische Entwürfe heran, während jene Tendenzen, die von der Sorge des Augenblicks bestimmt werden, an Interesse verlieren und sich unter der Einwirkung historischer und kultureller Veränderungen umgestalten. Angesichts der Fragestellung auf diesem Gebiet schrieb bereits Maritain, „daß man eher bereit sein muß zu sterben, als dies zu verleugnen“⁵⁴. Dieser Zuversicht könnte man noch die Beobachtung hinzufügen, daß die Märtyrer sich für den Glauben an Christus geopfert haben und nicht für die Wiedergutmachung der Sünde Adams. Wenn nach einem scherzhaft gemeinten Wort Kolakowskis unser Glaube an die Verantwortung Adams für die Schrecken der Welt sich messen müßte an dem Grad des Hasses und der Verwünschung, mit dem uns diese Überzeugung erfüllt, dann würde man sogleich deren Oberflächlichkeit erkennen⁵⁵. Von ganz anderer Art ist die Haltung des Glaubens an Christus, die sich in Segnungen, Danksagung und in der Bitte um Verzeihung ihren Ausdruck verschafft, nicht für irgendeinen Ahnherrn, sondern für uns selbst, die wir uns als schuldig und mitverantwortlich in einer sündigen Welt erkennen. So führt uns allein schon unser faktisches, vom Glauben inspiriertes Verhalten zu der Einsicht, daß die Lehre von Adam nur ein Corollarium der Lehre von Christus und nicht umgekehrt ist. Vielleicht müssen wir den heutigen Theologen dankbar dafür sein, daß sie uns diese Einsicht neu vermittelt haben — aufgrund der Hinwendung zu den biblischen Quellen und zu der Weiterentwicklung bisher unbeachteter Erkenntnisse — und uns so die Fruchtbarkeit einer lebendigen Tradition vor Augen geführt haben.

⁵³ Vgl. *De Civ. Dei*, XIV, XXVI; *C. Jul.*, IV, VIII, 45.

⁵⁴ J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966, 228.

⁵⁵ KOLAKOWSKI, a. a. O. 63.

REINHOLD WEIER

Die Sündhaftigkeit der Erbsünde*

Piet Schoonenberg hat dargelegt, daß wir durch die Sünde der Welt in eine Situation gebracht sind, die uns innerlich betrifft und unausweichlich ist. Außerdem gibt es da noch den Mangel an heiligmachender Gnade. All das ist die Erbsünde¹. Nun die Frage: Ist das eher die Folge von Sündigsein und insofern Strafe oder eher selber Sünde? Das Konzil von Trient jedenfalls hat erklärt, die Erbsünde sei nicht bloß Strafe, sondern selber Schuld. Sie sei Tod der Seele und bedeute, daß der göttliche Zorn nicht nur Adam getroffen habe, sondern sich auf die ganze Menschheit richte, soweit sie noch nicht erlöst ist². Wie also verhält sich das Situiertsein durch die Wertsünde und der Mangel an heiligmachender Gnade zu diesen Aussagen?

Eine Notwendigkeit, auf diesen Punkt einzugehen, liegt deshalb vor, weil der ganze Ernst der tridentinischen Erbsündenlehre nicht zuletzt in diesen Aussagen sich ausspricht. Was könnte ernster sein als der göttliche Zorn und als der Tod nicht nur des Leibes, sondern auch der Seele? Schoonenberg seinerseits hat den Ernst des sündigen Situiertseins auf eine neue Weise hervorgehoben. Er zeigt, wie es im Lauf der Menschheitsgeschichte eine Zunahme des Bösen gibt, die schließlich in der Tötung Jesu einen Tiefpunkt erreicht. Nicht Adam allein, sondern die Sünde der Welt offenbart uns das Ausmaß der Finsternis, in das wir eingetaucht sind und an dem jeder von uns seinen Anteil hat.

Jedoch bleibt die Frage und Unsicherheit, ob die Tradition hier nur anders formuliert oder in einem strengeren Sinn noch etwas anderes im

* Referat, das bei einem Colloquium zum Thema „Tradition et Renouveau en Théologie“ — veranstaltet vom Centre de Recherche: Pensée chrétienne et langage de la foi an der Universität Metz und von der Theologischen Fakultät Trier — in Metz am 22. Oktober 1988 gehalten wurde.

¹ P. SCHOONENBERG, Der Mensch in der Sünde, in: *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. J. FEINER — M. LÖHRER, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 897, 928 f.

² Tridentinum, *Decretum de peccato originali*, n. 1 u. 2: DS 1511 f. — Wenn das Konzil außerdem sagt, daß Gott in den durch die Taufe Wiedergeborenen „nichts hasse“, so ist auf etwas für Gott Hassenswertes indirekt hingewiesen, das vor der Taufe im Menschen ist: n. 5 (DS 1515). — Vgl. *Decretum de iustificatione*, c. 1: DS 1521.

Auge hat. Ich versuche das zu beleuchten, indem ich die Erbsündenlehre dreier Theologen unter diesem Gesichtspunkt behandle: 1. Alfred Vanneste, in: *Le dogme du péché originel*, 1971³; 2. Karl Rahner, in: *Grundkurs des Glaubens*, 1976⁴ und 3. Karl-Heinz Weger, in: *Theologie der Erbsünde*, 1970⁵.

I. Alfred Vanneste

Vanneste will eine „radikale Entmythologisierung“ der Erbsündenlehre⁶. Er meint, daß die tridentinische Aussage, alle Menschen würden in Schuld geboren, in Wahrheit nicht die Neugeborenen, sondern die Erwachsenen betreffe. Denn die Theologie kümmere sich im strengen Sinn nur um den Menschen, soweit er selbst entscheidungsfähig ist⁷. Die Behauptung einer Erbsünde bedeute in Wahrheit, daß alle Erwachsenen Sünder sind. Sobald wir Menschen unsere Freiheit betätigen, verfallen wir der Sünde. Dies ist unausweichlich. Und eben diese Unausweichlichkeit sei mit der Erbsünde gemeint, und sie bedeute auch unsere Erlösungsbedürftigkeit⁸. Die Sinnspitze der Erbsündenlehre sei also die Unausweichlichkeit und Universalität der Sünde im personal freien, im erwachsenen Menschen.

Abstrakt gesprochen könnte die Theologie über die theologische Situation der Neugeborenen schweigen⁹. Aber insofern diese eben doch schon wirklich Menschen sind, muß man sagen, daß sie Sünder sind (weil alle Menschen dies ausnahmslos sind). Unsere Lebensgeschichte ist von Anfang an Sündengeschichte¹⁰. Gott erschuf den Menschen gut. Historisch gesehen aber sind wir Sünder, und wir alle sind es. Insofern besteht die Antinomie zwischen metaphysischer Güte und historischer Korruption des Menschen¹¹.

³ A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel: Recherches africaines de théologie*, Bd. 1, Löwen, Paris 1971. Weitere Arbeiten Vannestes zum Thema s. G. VANDERVELDE, *Original sin. Two major trends in contemporary Roman Catholic reinterpretation*, Amsterdam 1975, 348.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976. Vgl. VANDERVELDE, a. a. O., 342.

⁵ K.-H. WEGER, *Theologie der Erbsünde: Quaestiones disputatae*, Bd. 44, Freiburg 1970. Vgl. VANDERVELDE, a. a. O., 349.

⁶ VANNESTE, a. a. O., 141; VANDERVELDE, a. a. O., 259.

⁷ VANNESTE, a. a. O., 55. Vgl. R. HAUBST, *Was bleibt von der „Erbsünde“? Zur aktuellen Diskussion um „Ursünde“ und „allgemeine Sündigkeit“ bzw. „Mitsündigkeit“*: TThZ 83 (1974) 222 ff.

⁸ VANNESTE, a. a. O., 58 f.; 60.

⁹ A. a. O., 60.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A. a. O., 61.

Auf Rahners Auffassung gehe ich besonders genau ein, weil er in der deutschen Theologie überragenden Einfluß ausgeübt hat und teilweise noch immer ausübt. In seinem Grundkurs des Glaubens hat er die Erbsündenlehre recht ausführlich behandelt. Das Problem, das ihn in seinen frühen Veröffentlichungen zur Erbsündenlehre beschäftigt hat (ob der Monogenismus trotz der Evolutionstheorie verteidigt werden müsse) — dieses Problem tritt ganz zurück. Vielmehr beschäftigt ihn jetzt das Problem der Sündigkeit der Erbsünde. Dies ist verständlich im Zusammenhang mit seinen intensiven und immer wieder aufbrechenden Fragen nach der menschlichen Freiheit und nach der theologischen Sicht menschlicher Subjektivität¹². Bekannt ist, daß er dabei den sogenannten transzendentalen Ansatz benutzt, das heißt den Ansatz der Philosophie Immanuel Kants und dessen Weiterentwicklung im Deutschen Idealismus.

1. Zunächst einmal stellt er fest, daß Erbsünde nicht persönliche Sünde sei¹³. Sie könne also nur Sünde in analogem Sinne heißen¹⁴. So weit entspricht seine Aussage herkömmlicher Theologie. Er begnügt sich aber nicht mit ihr, sondern geht einen kritischen Schritt weiter. Man könne den existentiellen Sinn des Dogmas von der Erbsünde — und damit ist der wesentliche, entscheidende Sinn des Dogmas gemeint, da es ihm immer um das Moment des Existentiellen geht — dies also, was dann auch das Bleibende und Gültige der Erbsündenlehre darstellt, könne man aussagen, ohne das Wort Sünde zu gebrauchen¹⁵. Dies ist das Hauptresultat, das er dann noch ein wenig modifiziert.

Trotz seiner kritischen Einstellung möchte er wenigstens vorläufig beim Wort Erbsünde bleiben — freilich so, daß er es immer in Anführungszeichen setzt¹⁶, das heißt zu erkennen gibt, wie er es mit wesentlichen Vorbehalten benutzt. Es liege eine Art historischer Notwendigkeit vor, so zu reden. „Die Geschichte der Formulierung der Glaubenserfahrung“ (das heißt einfacher gesagt die Geschichte der Lehre) sei „de facto“ so verlaufen, „daß dieses Wort da ist“¹⁷. Davor müsse man Respekt haben; es dürfe nicht durch „private Willkür des einzelnen abgeschafft werden“¹⁸. Diese Einschränkung hebt natürlich nicht seine Kritik auf, und so kann er dann auch

¹² RAHNER, Grundkurs, 46 ff.

¹³ A. a. O., 117.

¹⁴ A. a. O., 118.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A. a. O., 113 u. ö.

¹⁷ A. a. O., 118.

¹⁸ Ebd.

den pastoralen Rat erteilen, man solle das Wort Erbsünde in Predigt und Unterricht nur mit Zurückhaltung verwenden¹⁹.

2. Man wird jedoch Rahner nicht gerecht, wenn man ihn nur würdigt als einen Mann der Kritik, ja zuweilen der unerbittlichen, harten, fast polemischen Kritik. Vielmehr sichert er auch Glaubensgut und rückt es ins Licht. Das gilt auch für die von ihm recht zerzauste Erbsündenlehre. Gelegenheit, diese Seite seines Wesens zu zeigen, gibt ihm die Theorie Schoonenbergs: die Erbsünde sei *Situiertsein*, habe es mit der Sünde der Welt zu tun. Rahner macht zunächst darauf aufmerksam (und das klingt noch ganz kritisch), daß wir Menschen nie im strengen Sinn sagen können, ob das, was man historische Schuld der Menschheit nennen könnte, Schuld vor Gott, also im ganz strikten Sinn dieses Schreckliche enthält, was wir Sünde nennen. Selbst bei den schlimmsten menschlichen Verbrechen lassen sich doch entschuldigende Momente nennen. Wir kommen da über ein Vorletztes nicht hinaus. Nicht einmal unsere eigene Schuld sehen wir absolut klar.

Dies nun sei Aussage der Erbsündenlehre, daß die Menschheit tatsächlich tief in Sünde versunken sei. Es liegt also in dieser Lehre eine Absage an alle Verharmlosung der Weltsünde²⁰. Es ist uns geradezu geoffenbart, daß die Finsternis der Sünde über die Menschheit ausgebreitet ist. Und diese Finsternis ist ganz universal und für jeden von uns „unentrinnbar“²¹. Wir können nicht daran vorbeikommen. Es gibt mit anderen Worten ein universales, unausweichliches *Situiertsein* durch die Sünde.

Obwohl wir hier mit der Lehre Rahners noch nicht am Ende sind, müssen wir ein wenig innehalten. Auf der einen Seite sagt uns Rahner, Erbsünde sei nicht persönliche Sünde. Man könne streng genommen den Ausdruck Sünde vermeiden. Auf der anderen Seite erklärt er: Die Erbsünde ist Formulierung der Glaubenseinsicht, daß die Sünde der Welt nicht nur Schuld in einem innerweltlichen Sinn, sondern wirklich Sünde vor Gott ist. Jeder von uns ist unausweichlich durch sie *situiert*. Wir stellen an Rahner *unsere Anfrage*: Hatte die Tradition wirklich unrecht, wenn sie das, was er universales, unausweichliches *Situiertsein* durch die Sünde nennt, dann auch selbst als Sünde bezeichnete? Oder muß man mit Vanneste und Rahner sagen: Nein, Sünde, das ist nur persönliche Tat?

3. Rahner fügt seinen Darlegungen hinzu, was — jedenfalls in seiner Sicht — an restlichen Aussagen der Tradition noch nicht wiedergegeben oder neu formuliert ist. Vor allem spricht er noch von einem Moment der

¹⁹ Ebd.

²⁰ A. a. O., 115.

²¹ A. a. O., 117.

Erbsündenlehre, das seit Anselm von Canterbury in der katholischen Tradition immer wichtiger genommen wird: die Gnadenberaubtheit des Menschen. Er nennt sie in der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise: das „Fehlen einer heiligenden Selbstmitteilung“ Gottes²². In der Gnade teilt Gott immer sich selber mit. Gnadenberaubtheit ist also Fehlen dieser Selbstmitteilung, die den Empfänger heiligen soll. Sie ist ein „Nichtseinsollendes“²³. Rahner sieht dieses „Nichtseinsollende“ in der Nähe dessen, was die Tradition als Sündigsein der Erbsünde bezeichnet hatte. Ausdrücklich sagt er: „Da für den Menschen *als* ‚Nachkommen Adams‘ ein solches Fehlen in seiner Freiheitssituation gegeben ist, kann und muß in einem allerdings bloß analogen Sinn von einer Erbsünde gesprochen werden, obwohl es sich um ein Moment an der Freiheitssituation und nicht an der Freiheit eines einzelnen als solchem handelt.“²⁴

Unsere *Anfrage* an Rahner wird damit um eine Stufe dringlicher. Bis jetzt hatten wir gesehen: Erstens. Die Sünde der Welt ist wirklich *Sünde*, durch sie ist jeder unausweichlich situiert. Zweitens. Sünde ist aber doch nur Freiheitstat eines jeden einzelnen. Also ist Erbsünde doch nicht Sünde im eigentlichen Sinn. Dem fügen wir nun drittens hinzu (und alles wird dadurch noch verwirrender): Erbsünde ist Sünde in analogem Sinn, weil in der menschlichen Freiheitssituation auf nichtseinsollende Weise die Gnade fehlt.

Vermerkt sei abschließend, daß Rahner das Thema der *Konkupiszenz* im Grundkurs übergeht. Dort, wo er von den „Folgen der Erbsünde“ spricht, nennt er Arbeit, Unwissenheit, Krankheit, Leid und Tod: „So, wie wir sie tatsächlich erfahren, waren sie in einem Dasein ohne Schuld nicht gegeben.“²⁵

III. Karl-Heinz Weger

Ein sehr behutsamer Versuch einer Neuformulierung der Erbsündenlehre liegt vor in dem Werk von Karl-Heinz Weger, *Theologie der Erbsünde*. Lediglich mit dem Moment der Konkupiszenz weiß er nicht viel anzufangen. Jedenfalls räumt er ihm nicht die Rolle ein wie etwa Thomas von Aquin, der in der Unordnung der Konkupiszenz das materiale Moment der Erbsünde erblickt. Wir müssen auf diesen Punkt zurückkommen. Für Weger ist das insofern kein Problem, als er für sich geltend machen

²² A. a. O., 119.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ A. a. O., 121.

kann, daß im Erbsündendekret von Trient die (ungeordnete) Konkupiszenz nur als Folge der Erbsünde beschrieben wird²⁶. Wichtig für unseren Zusammenhang, das heißt für die Betrachtung der Sündhaftigkeit der Erbsünde, ist, daß er sich diesem Thema stellt und es klar skizziert: Der Mensch gehört „schon vom allerersten Moment seiner Existenz an der Menschheit und ihrer Geschichte (zu) und durch diese Zugehörigkeit (ist er) schon der *Schuld vor Gott* verfallen“²⁷.

Diese Verfallenheit sieht er in der tridentinischen Erbsündenlehre ausgesprochen in dem Ausdruck „durch Zeugung“ (*generatione*). Die Zeugung dürfe nicht nur als physischer Akt verstanden werden. Er fügt hinzu (und erklärt dies als den entscheidenden Punkt): aufgrund menschlicher Unheilsgeschichte gibt es „schuldhaftes Fehlen . . . heiligmachender Gnade“²⁸. Dieses Fehlen der Gnade liege der persönlichen Sünde des Menschen schon immer voraus, es bestimme seine Freiheit innerlich, es mache den Menschen in einer zur persönlichen Schuld analogen Weise schuldig vor Gott.

Zunächst ist die Bedeutung dieser Aussagen zu würdigen. Weger stellt klar heraus, daß es sich bei dem Erbsündigsein um Schuldigsein vor Gott handelt. Dadurch allein ist nämlich erklärbar, daß der göttliche Zorn und die göttliche Ungnade geweckt sind. Freilich vermeidet auch er, ausdrücklich vom göttlichen Zorn und der göttlichen Ungnade zu sprechen. Wohl aber bringt er ein, was der Ausdruck *generatione* eigentlich bedeute: den Zusammenhang mit der Unheilsgeschichte der Menschheit. Dieses der persönlichen Sünde vorausgehende Schuldigsein entspricht dem, was Paulus als die Macht der Sünde so eindringlich im Römerbrief beschrieben hat. Weger hat diesen Punkt ebenfalls sorgfältig und eindrucksvoll dargelegt. Er sieht im Gefolge von Peter Lengsfeld darin eine berechtigte „Entmythologisierung“ des paulinischen Bildes von der „personifizierten Sünde“ (die Personifizierung der Sünde sei Bild und Vorstellung, nicht im strengen Sinn Begriff)²⁹.

Also: um die Macht der Sünde in uns geht es. Erklärt wird sie durch den Zusammenhang mit der Unheilsgeschichte der Menschheit. Dieser Zusammenhang ist ein Zusammenhang von allem Anfang an: „durch Zeugung“. Zu erwähnen bleibt noch, daß Weger sich bemüht zu zeigen, wie die

²⁶ Decretum de peccato originali, n. 5: DS 1515.

²⁷ WEGER, Theologie der Erbsünde, 174.

²⁸ Ebd.

²⁹ A. a. O., 105. P. LENGSELD, Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth, Essen 1965, 230, Anm. 501.

Erbsünde in unserem Leben weiterwirkt. Das führt jedoch über den Rahmen unseres Themas hinaus.

IV. Gemeinsame Diskussion der Positionen Vannestes, Rahners und Wegers

Auf jeden Fall markant ist die Position Vannestes, der den Ausdruck Sünde der persönlich begangenen Sünde reservieren will. Er hält also nichts von einer analogen Verwendung des Ausdruckes etwa für das Situiertsein durch die Sünde der Welt. Rahner folgt ihm hierin im Wesentlichen, wenn auch nicht im Pragmatischen. Rahner plädiert an diesem Punkt für Respekt gegenüber dem historisch Gewordenen, das heißt gegenüber dem Wort Erbsünde. Der Sache nach aber lehrt auch er, daß Sünde Bezeichnung für die Freiheitstat des Menschen ist und letzten Endes nur für sie.

Unbestritten ist bei beiden, daß die traditionelle Erbsündenlehre versucht, jenes Schicksalhafte auszusprechen, für das Paulus das Wort von der in uns wohnenden Sünde (Röm 7, 17) benutzt. Bei Vanneste ist von der Unvermeidlichkeit des Sündigens die Rede, bei Rahner ebenso und darüber hinaus noch die Betrachtung des „Situiertseins“ durch die Sünde der Welt.

Wir haben bereits betrachtet, wie bei Rahner die Sache dadurch undurchsichtiger wird, daß er die Gnadenberaubtheit des erbsündigen Menschen als Sündigsein im analogen Sinn bezeichnen kann. Bei Weger bleibt dieser Punkt ebenfalls undeutlich. Er betont nicht so hart wie Rahner und erst recht nicht wie Vanneste, daß der Sündenbegriff für die Bezeichnung persönlicher Freiheitstat reserviert bleiben müsse. Er betont, daß das Situiertsein durch die Weltsünde Schuldigsein vor Gott sei. Er nennt wie Rahner das Fehlen der heiligmachenden Gnade „schuldhaft“.

Im Unterschied zu dieser inhaltlichen Zusammenfassung ergeben sich noch folgende Problemspitzen. Vanneste hat einen begrifflich klar abgegrenzten Sündenbegriff. Er hat jedoch seine Last, das paulinische Bild von der in uns wohnenden Sünde zu erläutern. Da scheint doch nur die Universalität des Sündigens und seine Unvermeidlichkeit zu bleiben. Bei Rahner sind zwei oder auch drei Gedankenreihen zu unterscheiden. Diese überlagern einander, sind aber nicht ausgeglichen. Während er sagen kann, das Bleibende der Erbsündenlehre lasse sich auch ohne das Wort Sünde aussprechen (weil Sünde persönliche Freiheitstat bezeichnen soll), spricht er (in der anderen Gedankenreihe) davon, daß die Erbsündenlehre die Glaubenseinsicht ausdrücke, die Schuld der Menschheit sei im strengen Sinne Sünde, und wir würden durch sie situiert. Und schließlich (einfach die Aussagen der Tradition aufnehmend in neuer Terminologie) sagt er, das Nichtseinsollende der fehlenden Selbstmitteilung Gottes sei Sünde in ana-

logem Sinn. Weger, der sich sehr bemüht, der Tradition gerecht zu werden, bringt gegenüber Vanneste und Rahner an Erkenntnis, daß die Einengung des Sündenbegriffs auf die persönliche Freiheitstat eine Sprachregelung ist, die nicht durchschlägt, sobald die Tradition in Geltung bleibt.

Zweifellos haben die genannten Autoren eine Menge von Teilerkenntnissen zur theologischen Anthropologie durch ihre Erbsündenlehre gewonnen. Schärfer tritt in den Blick die Subjektivität des Menschen, schärfer sein Verbundensein mit der Menschheitsgeschichte und der Sünde in ihr, schärfer auch, wie die Erbsünde in unserem Leben weiterwirkt. Aber die Sündhaftigkeit der Erbsünde selbst kommt nicht aus dem Zwielficht heraus. Ich möchte nun einen doppelten Versuch machen, um dieses Zwielficht zu verringern. Mir scheint nämlich, daß die Tradition nicht nur neu formuliert werden soll, sondern daß sie auch belehren kann. In der Erbsündenfrage ist ihre Lehre nicht in allem zu Wort gekommen. Erstens: Sie macht eine Aussage über das Sündigsein der Erbsünde. Zweitens: Sie erklärt den Zusammenhang unseres erbsündigen Seins mit der Sünde des Menschen, Adams.

V. Die Aussagen der Tradition über das Sündigsein der Erbsünde

Das Konzil von Trient hat sich mit den Reformatoren auseinandersetzen müssen. Es hat keineswegs nur versucht, deren Irrtümer zu widerlegen, sondern auch, ihre richtigen Aussagen zu bekräftigen.

Die Erbsündenlehre ist ein zentraler Punkt in der Theologie Luthers. Er identifiziert Konkupiszenz und Erbsünde. Das Konzil hat ihm hierin widersprechen müssen. Überdies betrachtet er das Verhältnis von Gott und Mensch und sieht den Menschen unter dem Zorn Gottes. Das Konzil hat erkannt, daß hier etwas Richtiges und Wichtiges gesagt war. Der sehr ernst zu nehmende evangelische Theologe Peter Brunner hat in einem Aufsatz über die Erbsündenlehre des Konzils von Trient daher besonders anerkannt, mit welchem Ernst das Konzil über den göttlichen Zorn gesprochen hat³⁰. Der göttliche Zorn richtet sich auf die Gegenwart der Adams-Sünde im Menschen, die zugleich Sündenmacht ist, weil sie persönliches Sündigen heraufbeschwört. Oder — wie Weger es ausdrückt —: der Mensch eignet sich die Erbsünde an und vollzieht sie nach. Wir dürfen das biblische Wort vom Zorn Gottes nicht zu schnell als Anthropomorphismus abschwächen, sondern müssen doch zuerst und vor allem den Ernst bedenken, der in der Aussage liegt, uns Menschen treffe der göttliche Zorn.

³⁰ P. BRUNNER, Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: DERS., *Pro ecclesia. Ges. Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Bd. 2, Berlin-Hamburg 1966, 144.

Nicht zuletzt im Blick auf Augustinus werden wir hier darauf aufmerksam, daß nicht der Mensch allein und nicht allein sein Zustand und nicht allein sein Zusammenhang mit der Menschheit und mit Adam, sondern vor allem sein Verhältnis zu Gott betrachtet wird. Thema augustinischer Theologie ist nie der Mensch allein, sondern Gott und der Mensch, *deus et homo*.

Das gilt nun auch für die Bestimmung des Erbsündigseins: Der Mensch steht *generatione* im Zusammenhang mit der „Sündenmasse“ Adams, das heißt: der Menschheit³¹. Gegen ihre Bosheit richtet sich der göttliche Zorn. In der Unordnung der Konkupiszenz erfassen wir gleichsam erfahrungsgemäß, wogegen sich der göttliche Zorn richtet³². Ja, wogegen richtet er sich also? Antwort: An erster Stelle gegen die Vergegenwärtigung der Adams-Sünde, der Menschheits-Sünde im Menschen von seiner Geburt her. An zweiter Stelle darauf, daß in und mit dieser Vergegenwärtigung zukünftige Sünde im voraus angebahnt ist, daß also diese Vergegenwärtigung einen Prozeß auf Sünde hin initiiert.

Verweilen wir hierbei einige Augenblicke. Thomas von Aquin hat diese Dinge näher ausgeführt. Und — wie ich meine — in diesem Punkt auch die Intention Augustins getroffen. Zunächst zur Vergegenwärtigung der Adams-Sünde. Der Aquinate erläutert das durch einen Vergleich. Wenn jemand stiehlt, so ist das sittliche Vergehen streng genommen eine Sache des Willens. Aber man sagt doch auch, daß die Hand des Diebes gestohlen hat, mit der die Tat ausgeführt wurde. Die Hand ist Instrument der Tat, und doch heißt es von ihr, daß sie gestohlen hat³³. Mit anderen Worten: Der Generationszusammenhang mit der Menschheit und mit Adam ist nicht nur ein äußerlicher Kausalitätszusammenhang, sondern Vergegenwärtigung der sündigen Unordnung und ihrer Dynamik.

Dies, daß mit der Übertragung der Unordnung eine innere Dynamik in Gang kommt, ist der zweite Punkt, der hier zu betrachten ist. Thomas nennt diese Dynamik den Prozeß der Erbsünde³⁴. Indem der Mensch in den Generationszusammenhang der Menschheit einbezogen wird, ergreift eine Gewalt von ihm Besitz, in der sich künftige Schuld anbahnt. Diese Dynamik besteht darin, daß der Mensch nicht mehr die heiligmachende Gnade erlangt und daß beides: die Unordnung und die fehlende heiligmachende Gnade gleichsam auf dem Sprunge liegen, um den Willen zu erfassen. Der

³¹ AUGUSTINUS, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, IV, 7: CSEL 60, 528.

³² I. BACKES, Erbsünde und menschliche Natur, in: Festschrift F. R. Bornewasser (Trierer Theol. Studien, Bd. 1), Trier 1941, 118.

³³ THOMAS V. AQUIN, S. th., I—II, 81, 1.

³⁴ Thomas spricht von einem „doppelten Prozeß“, in dem die Macht der Erbsünde sich ausbreitet: S. th., I—II, 83, 3 ad 2.

Wille wird nicht mehr von sich aus die Kraft haben, Gott mit ganzem Herzen zu lieben, wie er es sollte. Der Mensch wird sich in sich hinein verkrümmen.

Die Erbsünde ist also nicht nur statische Unordnung, auch nicht nur Fehlen der Gnade, sondern ein Auf-dem-Sprung-Liegen, um den Willen zu erfassen. Wenn Gott im Zorn auf den Mensch schaut, so richtet dieser sich sowohl auf das, was in die Vergangenheit zurückweist, als auch auf das, was vorausweist und ein Sich-anbahnen des persönlichen Sündigens ist. Gott sieht im Menschen die Sünde Adams vergegenwärtigt. Der Mensch erlangt nicht mehr die heiligmachende Gnade, die ihm zugedacht war, und der menschliche Wille schließlich, der nicht durch die Gnade gestärkt ist, verfällt der falschen Ausrichtung der Konkupiszenz.

VI. Der Zusammenhang des erbsündigen Seins mit der Adams-Sünde

Hier ist nun auch der Punkt erreicht, an dem wir zu einem tieferen Verständnis der augustinischen Aussage kommen können, die Erbsünde werde *generatione* übertragen. Augustinus befand sich mit seiner Erbsündenlehre in Konfrontation zu den Pelagianern. Diese machten geltend, daß Gott die Seele jedes Menschen erschaffe, also sei sie rein, das heißt: ohne Erbsünde. Mit anderen Worten: Sie verfochten den Kreatianismus. Augustinus erkannte durchaus die Stärke dieses Arguments. Er wagte daher nicht, den Kreatianismus zu akzeptieren. Denn — so dachte er — die Erbsünde bedeutet ja, daß der Mensch leiblich und auch im Bösen der Adams-Sünde mit der Menschheitsmasse so zusammenhängt wie ein Ableger mit der Pflanze, von der er her stammt.

Der Kirchenvater Hieronymus, der selber die Richtigkeit des Kreatianismus erkannt hatte, mahnte Augustinus, ebenfalls den Kreatianismus zu akzeptieren. Die Antwort des heiligen Augustinus ist bezeichnend: Er würde gerne den Kreatianismus bejahen, dies jedoch nur, wenn dadurch nicht die Erbsündenlehre in Frage gestellt werde³⁵. Augustinus hat letzten Endes die Spannung ungelöst stehen lassen.

Was hier zutage tritt ist folgendes. Augustinus sieht das Problem des Zusammenhanges mit der menschlichen Unheilsgeschichte als Problem, das auch das Handeln Gottes betrifft. Es ist gleichsam so, als würden hier das Erbe menschlicher Bosheit und das reine und gute Handeln Gottes einander widersprechen und aufeinanderprallen. Mit einem Begriff der

³⁵ AUGUSTINUS, Ep. 166, 27 f.; 167, 1 f. CSEL 44, 582—585 und 586—588. Vgl. J. SCHWANE, Dogmengeschichte, Bd. 1, Freiburg ²1892, 338.

neuezeitlichen Philosophie ausgedrückt: Es ist fast wie eine Antinomie³⁶. Böses Menschheitserbe — Erschaffensein von Gott. Das tiefe Bewußtsein dieser Spannung ist Bewußtsein von der Macht der Sünde, die von Adam herkommt. Und im Blick auf Gott ist es Bewußtsein der göttlichen Ungnade, des Zornes. Es ist so, als seien der Generationismus (im Blick auf das Negative) und der Kreatianismus zugleich im Recht. Dies also ist es, was vor allem bedeutet, die Erbsünde werde *generatione* übertragen.

Das Resultat, das wir somit erzielt haben, enthält folgende Momente. Zunächst einmal sehen wir, daß die Betonung des Zusammenhangs mit der Unheilsgeschichte der Menschheit nicht nur der Tradition gemäß, sondern auch das entscheidende Moment der Aussage ist, die Erbsünde werde *generatione* übertragen. Sie weist nicht nur auf die Konkupiszenz und ihre Unordnung, sondern auch und gerade auf den „Generationszusammenhang“ der Menschen hin. Sodann erkennen wir: Das Erbsündigsein des Menschen darf nicht so ausgesagt werden, daß dabei nur auf den Menschen geschaut wird. Vielmehr geht es um das Verhältnis des Menschen zu Gott. Es geht zuerst um die Frage, wie Gott auf den einzelnen Menschen und auf die Menschheit im ganzen schaut. Über den Ernst des Erbsündigseins läßt sich nicht reden, ohne über den göttlichen Zorn zu sprechen. Es gibt keine theologische Rechtfertigung dafür, dieses Thema auszulassen. Nur von hier aus ist zu erklären, wieso die Gnadenberaubtheit des Menschen Tod der Seele ist, und wieso der Sache nach — zwar in einem analogen, aber doch sehr wohl eigentlichen Sinn — von Sünde zu sprechen ist.

Die Lehre von der Erbsünde will uns auf das eindringlichste vor Augen stellen, daß jede *theologische* Lehre vom Menschen diesen betrachtet, wie er vor Gott steht: *coram deo*. Wenn der göttliche Zorn den Menschen trifft, dann bedeutet das eo ipso Sündhaftigkeit. Sie und nichts anderes ist der Grund für göttliche Ungnade und für göttlichen Zorn. Was dann im Blick auf den Menschen selbst über solche Sündhaftigkeit gesagt werden kann: über ihre Eigenart, über ihre Auswirkungen, über den „Prozeß“ dieser Auswirkungen, ist zwar auch wichtig, aber nicht die grundlegende Aussage. Diese ist eine Aussage über Gott und das Verhältnis des Menschen zu ihm.

³⁶ VANNESTE erklärt, es bestehe eine „Antinomie“ zwischen dem metaphysischen Gutsein des Menschen und seiner historischen Verderbnis: A. a. O., 61. — Lengsfeld spricht a. a. O. (vgl. o. Anm. 29) von der „anthropologisch-biologischen“ Vorstellung des Zeugungszusammenhangs“. Damit sieht er am Problem Augustins vorbei.

JOSEPH SCHUMACHER

Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule

I. Die Römische Schule

Die Bezeichnung „Römische Schule“ geht zurück auf Heribert Schauf¹. Man zählt dazu hauptsächlich die Theologen Giovanni Perrone², Carlo Passaglia³, Clemens Schrader⁴ und Johannes Baptist Franzelin⁵. Die Wirksamkeit dieser Theologen entfaltet sich im 19. Jahrhundert an der von Ignatius von Loyola († 1556) gegründeten römischen Universitas Gregoriana, am Collegium Romanum. Unter ihrem Einfluß standen in jeweils verschiedenem Maße ihre Schüler Matthias Joseph Scheeben († 1888), Joseph Hergenröther († 1890), Heinrich Denzinger († 1883), Franz Hettinger († 1890), Hugo Hurter († 1914) und viele andere, die außerhalb von Rom als theologische Lehrer gewirkt haben und zum Teil literarisch recht fruchtbar gewesen sind.

Die Römische Schule ist nicht eine Schule im strengen Sinn, aber immerhin wurde hier „ein eigenes, klar umrissenes theologisches Programm entwickelt“⁶. Das gilt in erster Linie für die Theologie von Passaglia und Schrader. Mit ihrer Besinnung auf die Vätertheologie sind sie der eigentliche Kristallisationspunkt dieser Schule. Während Perrone die Voraussetzung für den Neuanfang geschaffen hat, stellt Franzelin schon wieder den Übergang zu einer mehr spekulativ ausgerichteten Theologie im Sinne der Neuscholastik dar⁷.

¹ H. SCHAUF, Carlo Passaglia und Clemens Schrader. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Rom 1938, Vorwort; M. J. Scheeben, Briefe nach Rom, hrsg. und mit einer Einführung versehen von H. SCHAUF und A. ERÖSS, Freiburg 1939, 24; W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie V, hrsg. v. J. R. GEISELMANN), Freiburg 1962, 9, 11.

² 1794–1876.

³ 1812–1887.

⁴ 1820–1875.

⁵ 1816–1886.

⁶ W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 9 f.

⁷ Ebd.

In der Römischen Schule wurde die Theologie nach dem Vorbild des Jesuiten Dionysius Petavius († 1652) und des Oratorianers Louis de Thomassin († 1695) getrieben. Diese hatten schon im 17. Jahrhundert große dogmengeschichtliche Werke hervorgebracht. Sie waren bemüht gewesen, die Mariologie in das Ganze der Theologie hineinzustellen. Aufgrund ihrer geschichtlichen Studien hatten sie zur Besonnenheit in der Marienfrömmigkeit und in der Marienverehrung gemahnt. Das hatte Petavius jedoch nicht daran gehindert, schon in seiner Zeit für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis zu plädieren, wobei er sich vor allem auf den „sensus communis“ berufen hatte⁸.

Die Römische Schule betrachtete als die entscheidenden Prinzipien ihrer Theologie die Heilige Schrift, die Väter, vor allem die griechischen Väter, und die Tradition. An erster Stelle stand hier Cyrill von Alexandrien († 444). Die Hinwendung zu den Vätern richtete notwendig auch den Blick auf Maria.

In der Römischen Schule ging man davon aus, daß das Wirken des Geistes in allen Jahrhunderten zu vernehmen sei. Anders als in der Neuscholastik wandte man sich wieder stärker der genuinen Scholastik zu⁹, die man aber als einen Teil der Gesamttradition verstand. Nicht unbeeinflusst war man hier auch von der deutschen Theologie, speziell von der Theologie Johann Adam Möhlers († 1838).

Die Theologie der Römischen Schule ging weniger auf die philosophische Durchdringung des Glaubens als auf die organische Zusammenschau der Heilswahrheiten. Sie richtete den Blick nicht auf die philosophische Beleuchtung der geoffenbarten Wahrheiten, sondern auf die „organische Zusammenschau und Spekulation aus dem Glauben“¹⁰. Sie war bemüht,

⁸ D. PETAVIUS, *De Incarnatione Verbi*, lib. XIV, c. 2; H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes, Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader* (Freiburger theologische Studien 59), Freiburg 1941, 71; P. STRÄTER, Hrsg., *Katholische Marienkunde I*, Paderborn 1959, 356. 337–340; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963, 240).

⁹ H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico sive De Ecclesia Christi Theses*, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader SJ anhand seines veröffentlichten und unveröffentlichten Schrifttums zusammengestellt, herausgegeben, kommentiert und mit dem 1. Schema *De Ecclesia Christi* verglichen, Freiburg 1959, 26; DERS. *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, a. a. O., 37–42; H. FRIES, G. SCHWAIGER, Hrsg., *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert II*, München 1975, 390 f.; F. MALMBERG, *Ein Leib — ein Geist, Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg 1960, 18.

¹⁰ H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, a. a. O., 39 bzw. 39 f.; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, a. a. O., 9–11.

nach der Feststellung der Glaubenswahrheiten „deren gottgewollte Geschichte von den Uranfängen bis zur Vollendung und die nach allen Richtungen hin sich ergebenden Ausstrahlungen zu verfolgen, um so den inneren Organismus der göttlichen Heilsordnung zu erkennen“¹¹. Die philosophische Durchdringung des Glaubens, die für die eigentliche Neuscholastik geradezu bezeichnend ist, traf nicht das Interesse der Römischen Schule, was bei Schrader und Passaglia noch deutlicher hervortritt als bei Franzelin. Die Theologen der Römischen Schule bejahen zwar neben der positiven Theologie die Spekulation, aber nur als theologische. Diese besteht bei ihnen „mehr in einer Klärung der gottgegebenen Analogien, in einem Vergleichen und Verbinden, Trennen und Unterscheiden der geoffenbarten Wahrheiten untereinander“¹², in einem Erfassen der inneren Zusammenhänge der Dogmen. Sie wollen keine philosophische Spekulation in der Glaubenswissenschaft, keine philosophierende Theologie, sondern Konstruktion der Glaubenswahrheiten auf biblisch — patristischer Grundlage. Sie bedienen sich daher weniger der syllogistischen Methode als der Dialektik und der Induktion, wodurch eine starre Theologie vermieden wird. So erscheint der theologische Gegenstand „in vielseitiger und lebendiger Beleuchtung und läßt den objektiven heilsökonomischen Zusammenhang mit anderen Wahrheiten erkennen“, wenngleich die Darstellung oft breit und unübersichtlich ist¹³. Für diese Methode ist das Buch Passaglias über Maria geradezu ein Musterbeispiel. Eine wichtige Erkenntnis der Theologen der Römischen Schule ist die, daß nicht der menschliche Begriff das Maß der Theologie sein darf, weil er nicht die Fülle des Übernatürlichen widerspiegeln kann. Deshalb denkt sie vor allem in Analogien¹⁴. Nach der notwendigen Feststellung der Glaubenswahrheiten verfolgt sie „deren gottgewollte Geschichte von den Uranfängen bis zur Vollendung und die nach allen Richtungen hin sich ergebenden Ausstrahlungen . . ., um so den inneren Organismus der göttlichen Heilsordnung zu erkennen“¹⁵. So entsteht eine Theologie, die organischer und vielseitiger, weniger apologetisch und polemisch ist. Der Preis dafür ist freilich die Kompliziertheit der Darstellung, wie sie besonders für Passaglia und Schrader charakteristisch ist¹⁶.

Trotz ihrer Bemühungen um die Väter und die Tradition haben die Theologen der Römischen Schule keine Beziehung zum geschichtlichen

¹¹ H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 36.

¹² Ebd., 38.

¹³ Ebd., 35. 34—39. 26 f.

¹⁴ Ebd., 35; vgl. H. JEDIN, Hrsg., Handbuch der Kirchengeschichte VI, 1, Freiburg 1971, 689.

¹⁵ H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 36.

¹⁶ DERS., De Corpore Christi Mystico, a. a. O., 43—45; H. JEDIN, a. a. O., 689.

Denken, wie es in der deutschen Theologie und bei Newman († 1890) entwickelt worden ist, wo man erfolgreich bemüht war, die Geschichte mit dem Dogma zu versöhnen¹⁷. Immerhin sind sie aber mit der Hinwendung zur Schrift und zur Tradition um eine Vertiefung des kirchlichen Lebens aus der neu entdeckten Schau der Kirche als des Corpus Christi Mysticum bemüht. Sie vernehmen das Walten des Heiligen Geistes in jedem Jahrhundert und wahren die Eigenständigkeit der Theologie¹⁸.

Mit ihrem Anliegen konnten sie sich jedoch, zunächst jedenfalls, nicht durchsetzen gegenüber der immer mächtiger werdenden Neuscholastik, nicht zuletzt deswegen, weil sie in Rom bald durch ausgesprochene Neuscholastiker ersetzt wurden¹⁹. In ihrer Zeit waren sie jedoch sehr einflußreich und standen bei Pius IX.²⁰ in hohem Ansehen. Sie haben nicht nur die Definition der Unbefleckten Empfängnis, sondern auch den Syllabus und die Definitionen und Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils maßgeblich beeinflußt. Sie waren federführend in den Auseinandersetzungen mit Georg Hermes († 1831), Louis de Bautain († 1867), Felicité de Lamennais († 1854) und Anton Günther († 1863) und haben hier die entsprechenden kirchlichen Stellungnahmen mit vorbereitet²¹.

II. Regenerierung der Mariologie und des Marienkultes in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Die Zeit vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ist eine „Brachzeit der Mariologie“²². Die Aufklärung hatte zu einer starken Reduktion des Interesses an dem Mariengeheimnis geführt, nicht immer ganz zu Unrecht, da hier zuweilen die legitimen Grenzen überschritten worden waren. Dabei war man allerdings dem entgegengesetzten Extrem verfallen, wenn viele Marienfeste abgeschafft, der Rosenkranz als suspekt betrachtet, viele Marienheiligtümer aufgehoben und die Marienbruderschaften stark angegriffen worden waren. Unter dem Schleier der

¹⁷ H. FRIES, G. SCHWAIGER, a. a. O., 390; J. SCHUMACHER, Der „Denzinger“, Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (Freiburger theologische Studien 95) Freiburg 1974, 57–60; W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 11–13.

¹⁸ H. SCHAUF, Carlo Passaglia und Clemens Schrader, a. a. O., 29–42; W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 11–14.

¹⁹ Ebd. 13 f.; H. FRIES, G. SCHWAIGER, a. a. O., 390; J. SCHUMACHER, a. a. O., 60; H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 25–27.

²⁰ 1846–1878.

²¹ W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 11–13.

²² H. KÖSTER, Die Frau, die Christi Mutter war I: Das Zeugnis des Glaubens (Der Christ in der Welt VIII, 9, 1), Aschaffenburg 1963, 154.

Vernunft verbarg sich dabei nicht selten religiöse Lauheit und Gleichgültigkeit. Im Jahre 1773 war der Jesuitenorden aufgehoben worden, der stets ein Hort der marianischen Frömmigkeit gewesen war. Das alles führte dazu, daß auch die marianische Literatur stagnierte. Die Folge war die, daß sich in der populären Marienverehrung nun teilweise erst recht Formen entwickelten, die der gesunden Lehre widersprachen²³.

Einen neuen Anstoß erhielt das mariologische und marianische Interesse im 19. Jahrhundert durch die Erscheinung Mariens vor der Seherin Katharina Labouré in der Rue du Bac in Paris im Jahre 1830. Damals erhielt die Seherin den Entwurf einer wundertätigen Medaille, auf der Maria dargestellt war mit der Umschrift: „O Maria, ohne Sünden empfangen, bitte für uns, die wir zu dir unsere Zuflucht nehmen.“ Diese Begebenheit war „das Signal einer großen, durch ihre Frömmigkeit und durch viele Bekehrungen ausgezeichneten Bewegung“²⁴. Der Erzbischof von Paris ließ die Medaille prägen. Sie fand ungeheuer großen Anklang und verbreitete sich bald in ganz Europa und Amerika²⁵. Dem charismatischen Aufbruch der Mariologie folgte bald ein theologischer. War die mariologische Literatur vorher nur spärlich und völlig unbedeutend, so begegnet uns nun, vor allem von 1854 an, eine Reihe bedeutender mariologischer Werke²⁶.

Diesen Neubeginn eröffneten zwei bedeutende Publikationen, die sich mit der Unbefleckten Empfängnis beschäftigten. Im Jahre 1843 veröffentlichte Luigi Lambruschini († 1854) als Kardinalstaatssekretär seine Dissertation, in der er aus der Schrift, aus der Tradition, aus den päpstlichen Verlautbarungen und aus den Schriften der Theologen all jene Texte zusammengestellt hatte, die für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sprachen. Das Buch wurde in mehrere Sprachen übersetzt und erhielt bald eine weite Verbreitung. Im Jahre 1847, vier Jahre später, veröffentlichte Perrone eine kleine, aber sehr klare Schrift über die Unbefleckte Empfängnis, die bereits bis 1852 zehn Auflagen erreichte. Diese zwei Werke haben einen großen Einfluß auf die Dogmatisierung von 1854 ausgeübt²⁷.

Im Anschluß an die Definition von 1854 erschienen dann in den verschiedenen Ländern nicht wenige mariologische Werke, unter denen das dreibändige Werk Passaglias über die Unbefleckte Empfängnis, das in den Jahren 1854 und 1855 veröffentlicht wurde, besonders herausragt. Theologisch gesehen führte das neue Dogma vor allem zu einer Besinnung auf den

²³ H. GRAEF, *Maria, Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg 1964, 385 f.

²⁴ R. LAURENTIN, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie*, Regensburg 1959, 108.

²⁵ W. BEINERT, H. PETRI, Hrsg., *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 210.

²⁶ R. LAURENTIN, a. a. O., 108—111.

²⁷ H. KÖSTER, a. a. O., 154; W. BEINERT, H. PETRI, a. a. O., 211 f.

Zusammenhang zwischen Maria und der Kirche. So entwickelte sich eine Mariologie, die gleichzeitig im Zeichen einer starken Akzentuierung der Gnade, des Übernatürlichen stand. Beide Themen, die Marienlehre und die Gnadenlehre, spielten eine große Rolle in der Römischen Schule und haben ihre besondere Ausprägung in der Theologie Scheebens († 1888) gefunden²⁸.

III. Die Mariologie der Römischen Schule

1. Perrone

Vorbereitet wurde das theologische Konzept der Römischen Schule durch Giovanni Perrone. Zwar gehört er weithin der Neuscholastik an, vor allem methodisch, aber er hat den Grund zur Römischen Schule gelegt. Da er sich durch die Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts inspirieren ließ, hatte er einen gewissen Kontakt mit den Vätern. Er bevorzugte die positive Theologie, wenn auch noch mit stark apologetischem Einschlag, und war der philosophischen Spekulation weniger zugetan. In seiner Ekklesiologie und in seiner Traditionslehre war er von Möhler († 1838) beeinflusst. Er war befreundet mit John Henry Newman († 1890)²⁹. Sehr einflußreich war er, weil er bei drei Päpsten in hohem Ansehen stand und seine Ideen durch seine Schüler sowie durch seine Werke in die ganze Welt hineingetragen wurden. Seit 1824 dozierte er Dogmatik am Collegium Romanum. Sein neunbändiges Werk „Praelectiones theologicae“³⁰ erschien noch zu seinen Lebzeiten in der 31. Auflage und hat insgesamt 34 Auflagen erreicht. Überundet wurde der Erfolg dieses Werkes noch durch das Compendium Theologiae in zwei Bänden, das sogar 47 Auflagen erreicht hat. Zwar konnten sich diese Werke an den deutschen Universitäten und zum Teil auch in England nicht durchsetzen — man vermied hier die geläufige Form der Wissenschaftlichkeit und der historisch-kritischen Methode —, aber sie dienten als Lehrbücher überall in den Seminaren und Ordenshochschulen. Man geht daher kaum fehl, wenn man Perrone als einen der

²⁸ Scheebens erste Publikation befaßt sich mit der Mariologie. Sie ist das „Glanzstück seiner großen Dogmatik“ (P. STRÄTER, a. a. O., 372) und der Kerngedanke all seiner Schriften (ebd., 371 f.; H. KÖSTER, a. a. O., 154 f.; G. SÖLL, Mariologie [Handbuch der Dogmengeschichte III, 4], Freiburg 1978, 215; S. GRUBER, Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein, Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland, Essen 1970, 122—142). Gleichzeitig ist das Übernatürliche, die Gnade, das entscheidende Thema des großen Theologen.

²⁹ W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 16 ff.; R. AUBERT, Géographie ecclésiologique au XIX^e siècle, in: M. NEDONCELLE, Ecclésiologie au XIX^e siècle (Unam sanctam 34), Paris 1960, 30.

³⁰ Romae 1835—1842.

einflußreichsten Theologen seiner Zeit bezeichnet. Er führte in Rom einen großen Teil der Auseinandersetzungen mit Georg Hermes († 1831) und Louis de Bautain († 1867) und wirkte an wichtiger Stelle mit bei der Vorbereitung der Definition von 1854 und der Schemata des I. Vatikanischen Konzils³¹.

Perrone veröffentlichte im Jahre 1847 ein Buch über Maria mit dem Titel „De Immaculato Beatae Virginis Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit“³². Hier geht es ihm darum, die Möglichkeit einer Definition zu erweisen. Der erste Teil des Buches bietet einen dogmengeschichtlichen Rückblick, der zweite versucht eine positive Antwort auf die Frage des Buchtitels. Diese Schrift hat die Diskussion über die Definibilität der Immaculata Conceptio sehr angeregt. Das wird nicht zuletzt dadurch deutlich, daß die ablehnenden Voten, die bei Pius IX. eingingen, im Grunde nichts anderes waren als die Widerlegung dieser Schrift³³. Perrone hat auch das erste Schema für die Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens, „Deus omnipotens“, den ersten Entwurf der Definitionsbulle „Ineffabilis Deus“ zusammengestellt, im Grunde nichts anderes als eine Anwendung der historischen und theologischen Ergebnisse seiner oben genannten Schrift³⁴. Darin gibt er zu, daß die Schriftstellen Jes 7, 14 und Lk 1, 28–30 nicht ausreichen, betont jedoch, daß Gn 3, 15 den Ausgangspunkt einer beständigen positiven Tradition darstellt. Große Bedeutung mißt er der allgemeinen Verbreitung des Kultes der Immaculata Conceptio bei, den Verlautbarungen der Päpste und dem Zeugnis der Gesamtkirche, speziell dem Konsens der Bischöfe³⁵. Ein Jahr nach der Definition der Immaculata Conceptio veröffentlicht er die Schrift „Thesis dogmatica de Immaculata Beatae Virginis Mariae Conceptione“³⁶. Im 5. Band seiner „Praelectiones theologicae“ bringt er einen Anhang über die Unbefleckte Empfängnis. Die Mariologie findet sich hier im 6. Band, aber innerhalb der Christologie.

³¹ CH. BOYER, Art. Jean Perrone, in: DThC VI, Paris 1933, 1255; vgl. H. LANGE, Art. G. Perrone, in: LThK VIII, Freiburg ¹1936, 93; W. KASPER, Art. G. Perrone, in: LThK VIII, Freiburg ²1963, 282; DERS., Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 17.

³² Romae 1847; vgl. oben S. 5.

³³ M. BACHELET, Art. Immaculée Conception, in: DThC VII, Paris 1922, 1195 ff.; vgl. W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 231.

³⁴ Ebd., 232–235. Dieser Entwurf unterlag jedoch vielfacher Kritik, weshalb bald ein zweiter erarbeitet wurde, der höchstwahrscheinlich von Passaglia stammt, stellt er doch eine gedrängte Zusammenfassung der Traditionslehre Passaglias dar, wie sie sich in dessen Traktat „De Ecclesia Christi“ findet (vgl. ebd., 235–237).

³⁵ G. SÖLL, a. a. O., 207–211.

³⁶ Romae 1855.

2. Carlo Passaglia und Clemens Schrader

Carlo Passaglia lehrte Dogmatik an der Gregoriana von 1844 bis 1857. Das ist eine kurze Zeit im Vergleich zu der Jahrzehnte währenden Lehrtätigkeit Perrones. Er ist aber „einer der genialsten Theologen des 19. Jahrhunderts“³⁷, wenn nicht gar der genialste³⁸. Nach mannigfachen Auseinandersetzungen gab er im Jahre 1857 seinen Lehrstuhl auf, erhielt jedoch im folgenden Jahr eine philosophische Professur an der päpstlichen Sapienza in Rom. 1859 trat er mit Genehmigung des Papstes aus dem Jesuitenorden aus³⁹. Die Spannungen, die vor allem bedingt waren durch sein überstarkes Selbstbewußtsein und durch seinen eigenartigen, zu Extremen neigenden Charakter, waren unerträglich geworden. Er engagierte sich nun politisch als Führer der Bewegung der patriotischen Priester im Dienst der Einigung Italiens⁴⁰. Die Kontakte zu Cavour verhalfen ihm 1861 zu einem Lehrstuhl für Moralphilosophie an der staatlichen Universität zu Turin. Seine politischen Aktivitäten führten zu einem heftigen literarischen Kampf gegen die weltliche Herrschaft des Papstes, weshalb er 1862 suspendiert wurde. Er blieb jedoch dem Glauben wie auch dem Zölibat treu. 1863 und 1864 schrieb er noch gegen Renan und 1881 gegen die Ehescheidung⁴¹. Wenige Tage vor seinem Tod wurde er mit der Kirche rekonziliert⁴². Als Theologe beschäftigte er sich hauptsächlich mit der Ekklesiologie, mit der Mariologie und mit der Lehre von der Tradition⁴³. Dabei fühlte er sich in der Methode besonders Dionysius Petavius und Louis de Thomassin verpflichtet⁴⁴.

Clemens Schrader studierte von 1840 bis 1848 an der Gregoriana als Schüler Perrones und Passaglias. Von 1852 bis 1857 war er Lehrer an dieser Hochschule. Damals profilierte er sich in enger Zusammenarbeit mit Passaglia. Diese wenigen Jahre sind für die Römische Schule die entscheidenden. 1857 wurde Schrader nach Wien berufen, wo er bis 1870 tätig war. Von 1871 bis 1872 wirkte er noch einmal für kurze Zeit in Rom und von 1872 bis

³⁷ H. JEDIN, a. a. O., 675.

³⁸ W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 18 f.; CH. BOYER, Art. Charles Passaglia, in: DThC XI, Paris 1931, 2210.

³⁹ 32 Jahre hatte er dem Orden angehört, von 1827 bis 1859.

⁴⁰ H. JEDIN, a. a. O., 703; W. KASPER, die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 18–21.

⁴¹ H. LANGE, Art. C. Passaglia in: LThK VII, Freiburg 1935, 1000 f.

⁴² H. SCHAUF, Art. C. Passaglia, in: LThK VIII, Freiburg 1963, 133.

⁴³ CH. BOYER, Art. Charles Passaglia, a. a. O., 2208; H. SCHAUF, De Corpore Christi Mystico, a. a. O., 43.

⁴⁴ H. SCHAUF, Art. C. Passaglia, a. a. O., 133; DERS., Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 1–8; W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 18 ff.

1875 in Poitiers, wo er im Alter von 55 Jahren starb⁴⁵. Seine enge Zusammenarbeit mit Passaglia in den Jahren von 1852 bis 1857 würdigt der *Literarische Handweiser*⁴⁶ mit folgenden Worten: „P. Schrader war ein Schüler Passaglias, blieb dessen Schüler, auch nachdem er sein Kollege und Mitarbeiter geworden, und offenbarte sich als diesen Schüler in seiner ganzen Lehr- und Schriftstellertätigkeit, nicht bloß in den Grundanschauungen, sondern auch in der ganzen wissenschaftlichen Methodik, bis auf die Darstellung und das gräzisierungslateinische Latein herab . . . Die Stärke beider Männer liegt wohl in einer seltenen, durch große Erudition mächtig unterstützten Sagazität.“⁴⁷ Scheeben rühmt die philologische, historische und theologische Erudition Schraders, seine logische Schärfe und Präzision und seine glänzende lateinische Diktion, räumt allerdings ein, daß das Ganze ein wenig zu akademisch, umständlich und starr sei⁴⁸. Schwerfälligkeit, Weitschweifigkeit und Breite sind Schrader in der Tat nicht weniger zu bescheinigen als Passaglia⁴⁹.

Schrader hat nicht nur in den Jahren 1852 bis 1857 eng mit Passaglia zusammengearbeitet, er hat auch das theologische Erbe seines Lehrers und Freundes angetreten. Man kann ihn in gewisser Weise als „Vollender der Arbeiten Passaglias“⁵⁰ ansehen. Das gilt vor allem nach dessen Zerwürfnis mit der Kirche⁵¹, wenngleich Schrader sich danach auch geistig teilweise von ihm trennte⁵².

Passaglia und Schrader hatten, wie auch ihr Lehrer Perrone, einen wesentlichen Anteil an der Vorbereitung der Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Die Definitionsbulle „*Ineffabilis Deus*“ dürfte Passaglia entworfen und verfaßt haben⁵³. Das 2. Schema der Definitionsbulle von

⁴⁵ H. SCHAUF, Carlo Passaglia und Clemens Schrader, a. a. O., 23 ff.; W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 22 ff.

⁴⁶ *Literarischer Handweiser* 1875, 158.

⁴⁷ Vgl. H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 43.

⁴⁸ *Literarischer Handweiser* 1969, 331 ff.

⁴⁹ H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 11; DERS., *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 43–45.

⁵⁰ H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 25; vgl. ebd., 21.

⁵¹ Das zeigt sich deutlich in der genauen Untersuchung der Manuskripte im Nachlaß beider Theologen (vgl. H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 21–25).

⁵² W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, a. a. O., 22 ff.

⁵³ So H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 3. In der Tat finden sich hier nicht wenige Anklänge an das Hauptwerk von Passaglia und Schrader „*De Immaculato Conceptu*“, die traditionellen Bilder und Beiworte, die die unvergleichliche Reinheit Mariens umschreiben, und die starke Hervorhebung der beiden Schriftstellen Gen 3, 15 und Lk 1, 28–30.

1854 „*Quemadmodum Ecclesia*“, das bereits auf Passaglia zurückgeht, stellt eine gedrängte Zusammenfassung der Traditionslehre des Gelehrten dar, wie sie uns in dessen Traktat über die Kirche begegnet⁵⁴. Passaglia und Schrader haben verschiedene Werke über die Kirche verfaßt, teilweise zusammen, teilweise im Alleingang, wobei Schrader jedoch stets in geistiger Abhängigkeit von seinem Lehrer und Freund geblieben ist. Darüber hinaus hat Schrader maßgeblich mitgearbeitet an dem Schema „*De ecclesia Christi*“ des I. Vatikanischen Konzils, das auch sehr stark patristisch inspiriert ist. Zusammen mit Perrone und Franzelin spielt er überhaupt eine bedeutende Rolle auf diesem Konzil. Nach seiner Trennung von Passaglia extremisierte er seine ultramontanen Positionen allerdings bis hin zu einer theokratischen Konzeption und zur Identifizierung der Kirche mit dem Papst⁵⁵.

Die entscheidenden Themen Schraders sind wie bei Passaglia die Mariologie und die Traditionslehre sowie die Ekklesiologie⁵⁶.

Sehr intensiv war die Mitarbeit Schraders bei den beiden Werken Passaglias „*De Immaculato Conceptu*“ und „*De Ecclesia Christi*“. Man kann hier von einer ausgesprochenen Mitverfasserschaft reden⁵⁷. Das Monumentalwerk Passaglias über die Unbefleckte Empfängnis Mariens ist das bedeutendste Werk des Gelehrten. Es ragt überhaupt heraus unter den mariologischen Schriften des 19. Jahrhunderts⁵⁸. Mit seinen 1 375 Seiten erschien es in drei Teilen in den Jahren 1854 bis 1856 in Neapel. Das *Dictionnaire de Théologie Catholique* nennt es ein „Meisterstück“ („*chef-d'œuvre*“). Pius IX. gefiel es außerordentlich gut. Weithin weckte es dankbare Bewunderung bei den Katholiken. Auf dem Gemälde im Vatikan, das die Definition der Unbefleckten Empfängnis darstellt, nimmt Passaglia daher einen eh-

⁵⁴ Vgl. oben Anm. 34 und unten S. 14.

⁵⁵ H. SCHAUF, Art. C. Schrader, in: LThK IX, Freiburg 1964, 482; DERS., Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 10; G. GANSEN, Art. Klemens Schrader, in: LThK IX, Freiburg 1937, 330; H. SCHAUF, Carlo Passaglia und Clemens Schrader, a. a. O., 23 ff.; H. JEDIN, a. a. O., 675 f. 689. 765. 768. 785; J. DE BLIC, Art. Clément Schrader, in: DThC XIV, Paris 1939, 1576—1579; Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 32, Leipzig 1891, 426.

⁵⁶ C. Passaglia hat im Jahre 1856 den „*Commentarius de praerogativis B. Petri*“ herausgegeben, der zahlreichen Veröffentlichungen über den Primat und die Unfehlbarkeit als Vorbild diente, der seine Argumentation wesentlich aus der Schrift und aus den Vätern bezieht. C. Schrader veröffentlichte 1862 und 1866 das Werk „*De unitate Romana*“ (lib. I: Freiburg 1862, lib. II: Wien 1866), das eine sehr wichtige Vorarbeit für das I. Vaticanum darstellt (vgl. R. AUBERT, a. a. O., 37; H. JEDIN, a. a. O., 765).

⁵⁷ In der Neapolitaner Ausgabe des Werkes über die Unbefleckte Empfängnis von 1855 heißt es wörtlich: „... tanto nobis usui ac auxilio fuit, ut eum huius operis non modo socium sed auctorem etiam aequo iure existimemus“ (S. VIII; vgl. H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 14—21).

⁵⁸ H. JEDIN, a. a. O., 670.

renvollen Platz ein⁵⁹. Scheeben nennt das Werk Passaglias „ein Produkt von eminenter Bedeutung, wie die Theologie des 19. Jahrhunderts kaum eines aufzuweisen hat“⁶⁰. Deshalb konnte er angesichts der verhängnisvollen Entwicklung Passaglias im Jahre 1861 schreiben: „Die allerseligste Jungfrau erbarme sich seiner und sei ihm dankbar für die Mühe, die er sich zu ihrer Verherrlichung gegeben hat.“⁶¹ Das Werk ist zwar kompliziert, aber es ist umfassend und grundlegend, und Passaglia erweist sich mit ihm als einer der bedeutendsten Mariologen der modernen Zeit. Sofern Schrader einen wesentlichen Anteil daran hat, gilt für ihn das gleiche⁶².

Der erste Teil des Werkes beschäftigt sich mit den Hinweisen auf die Reinheit und Sündenfreiheit Mariens, wie sie sich in der Schrift und in der Tradition angedeutet finden. Es gibt eine Unmenge von Väterstellen, wie das überhaupt bezeichnend ist für die Römische Schule. Die zahlreichen Bezeichnungen der Tradition, die die Heiligkeit Mariens hervorheben, werden hier gewissermaßen inventarisiert. Dadurch soll gezeigt werden, daß die Unbefleckte Empfängnis Mariens in ältester Zeit bereits andeutungsweise erkannt wurde. Es werden immer neue Titel, Symbole und Bilder gebracht, in denen Maria angekündigt oder repräsentiert wird, die die Väter in der Schrift und in der Tradition der Kirche aufgespürt haben. Die einzelnen Sektionen dieses ersten Teiles tragen die Überschriften: „*Virginis idea*“, „*Virginis apposita*“ und „*Virginis typi*“. Wenn Maria etwa in den Verlautbarungen der Kirche und in den Werken der Väter als „*Virgo immaculata*“, „*intemerata*“, „*intacta*“, „*impolluta*“, „*inculpata*“, „*illaesa*“, „*incorrupta*“, „*intaminata*“, „*illibata*“, als „*sancta*“, „*sacra et veneranda*“, „*integra*“, „*munda*“, „*pulchra et speciosa*“, „*gratia plena*“ usw. bezeichnet wird, so erkennen Passaglia und Schrader darin implizit einen Hinweis auf die Wirklichkeit ihrer Unbefleckten Empfängnis, zumal wenn diese Attribute in der Tradition teilweise ins Ungemessene gesteigert werden. Ähnlich interpretieren sie die Anwendung der verschiedenen Metaphern aus der unbelebten und aus der belebten Schöpfung, wie Sonne, Licht, Stern, Blume, Lamm, Taube usw., und die vielen alttestamentlichen Symbole, die auf Maria angewandt werden, wie Tempel, Tabernakel, Altar, Opfer, Versöhnung, Arche, Leuchter, Velum, Stab Aarons usw. All diese

⁵⁹ CH. BOYER, a. a. O., 2209; H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 3.

⁶⁰ Literarischer Handweiser 1867, 150; vgl. H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 19.

⁶¹ M. J. SCHEEBEN, Briefe nach Rom, a. a. O., 72 und Anm. 88 (vgl. H. SCHAUF, Die Einwohnung des Heiligen Geistes, a. a. O., 40).

⁶² H. SCHAUF, De Corpore Christi Mystico, a. a. O., 163.

Bilder sollen ihre unvergleichliche Reinheit zum Ausdruck bringen. Einige von ihnen finden sich heute noch in der Lauretanischen Litanei.

Im zweiten Teil des großen Werkes geht es dann um die wichtigsten Stellen der Schrift, die sich auf Maria beziehen bzw. auf ihre Reinheit und Unschuld, literarisch oder im angewandten Sinn, direkt oder indirekt. Dieser zweite Teil zerfällt in die beiden Abschnitte „Scripturarum ad Virginem accommodatio“ und „Scripturarum de Virgine testimonia“. Im einzelnen geht es dabei um die Anwendung einer Reihe von Stellen auf Maria aus dem Hohenlied, aus den Büchern der Sprüche, des Predigers, der Weisheit und der Psalmen, wie sie uns in den Kommentaren der Väter begegnen, und um die mariologisch bedeutsamen Schriftstellen Gen 3, 15, Jes 11, Ps 118 und die berühmte neutestamentliche Stelle Lk 1, 28–30.

Der dritte Teil trägt die Überschriften „Traditionis de Virgine sententia“, „Comceptae Virginis cultus“ und „Institutae probationis iudicium“. Darin geht es um die verschiedenen Wege, die die Väter beschreiten, um die Immaculata Conceptio auszudrücken, wenn sie etwa die Gottesmutter-schaft behandeln, die Freiheit Mariens von jeder aktuellen Sünde, die Vereinbarkeit ihrer Sündenlosigkeit mit ihrem vollen Menschsein und ihre Ähnlichkeit mit den Engeln. Es wird dabei die Parallele Eva-Marie und die Nähe Mariens zum zweiten Adam, zu Christus, näher untersucht. Es werden die expliziten und klaren Zeugnisse der Tradition vorgestellt und erörtert, die formellen und virtuellen, die abstrakten und bildhaften. Dann wird die praktische Verehrung der Unbefleckten Empfängnis Mariens vorgestellt, wie sie sich bereits recht früh in der Tradition findet, wobei betont wird, daß die Unbefleckte Empfängnis stets zugleich das Objekt und das Motiv dieses Kultes gewesen ist. Abschließend erfolgt endlich eine thematische Wertung der Beweisführung, wie sie in den einzelnen Teilen entfaltet worden ist. Das Ergebnis der breit angelegten Untersuchung lautet: Es handelt sich bei der Immaculata Conceptio um eine sichere und unfehlbare Wahrheit, die zum Depositum der Offenbarung gehört und daher auch definibel ist.

Nicht alles, was hier zu lesen ist, hält heute einer Kritik stand. Dennoch ist die Darstellung insgesamt imponierend, und man kann sich ihrer Konsequenz nicht verschließen⁶³.

Bemerkenswert ist die Typologie unserer Autoren, ein wesentliches Moment der Vätertheologie. Sie begegnet uns immer wieder in ihren Schriften. Im ersten Teil des Werkes über die Unbefleckte Empfängnis beschäftigen sie sich auf 180 Seiten mit den Hinweisen auf Maria, die die

⁶³ CH. BOYER, a. a. O., 2209; W. BEINERT, H. PETRI, a. a. O., 463.

Väter und die frühen Kirchenschriftsteller im Alten Testament gefunden haben⁶⁴.

Die Väter verstehen das Alte Testament als prophetische Geschichte. Das heißt, das Alte Testament ist für sie ein Vorausverweis auf das Neue, ein Hinweis auf die künftigen Geheimnisse Christi und der Kirche. Das begründet ihre allegorische Schriftauslegung⁶⁵. Sie können sich damit zu Recht auf das Neue Testament berufen, das seinerseits bereits die grundlegende Überzeugung von der Erfüllung des Alten Testamentes im Neuen bekundet. Das gilt für die Evangelien bzw. für die Person Jesu nicht weniger als für die übrigen Schriften des Neuen Testamentes. Der entscheidende Gesichtspunkt ist dabei die christologische Ausrichtung des Alten Testamentes. Paulus sagt: „Diese Ereignisse (des Alten Testamentes) sind Vorbilder (*typoi*) für uns geworden . . . dies alles geschah an jenen in vorbildlicher Weise; aufgeschrieben aber ist es zur Belehrung für uns.“⁶⁶

Typos ist seit Paulus der „Ausdruck für die Vorausdarstellung des Kommenden in einer vorlaufenden Geschichte“⁶⁷. Das Neue Testament nennt eine Reihe von alttestamentlichen Ereignissen und Personen, in denen es Vorausdarstellungen und Vorbilder des Neuen Testamentes erkennt. Am bedeutendsten ist die Adam-Christus-Typologie des Römerbriefes⁶⁸, wonach in Adam alle Menschen gesündigt und den Tod gefunden haben, in Christus jedoch erlöst wurden und das Leben erlangt haben. Christus ist hier der Anti-Typ Adams. Dem gesellt sich in der Väterzeit die Eva-Maria-Typologie hinzu. Jesus selbst weist hin auf Jonas⁶⁹ oder auf die von Mose in der Wüste aufgerichtete Schlange⁷⁰ und sieht darin Hinweise auf seinen Erlösertod⁷¹.

Was mit der Typologie gemeint ist, findet seinen klassischen Ausdruck bei Augustinus, wenn er feststellt, das Neue Testament sei im Alten verborgen, während das Alte im Neuen offenbar werde⁷².

⁶⁴ Ausgabe Neapel 1855, Bd. 1, S. 313–491; Pars secunda, Sectio quarta: Scripturarum ad Virginem accommodatio.

⁶⁵ W. KERN, F. J. NIEMANN, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 73 f.

⁶⁶ 1 Kor 10, 6–11.

⁶⁷ L. GOPPELT, *Typos*, Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, Gütersloh 1939 (Nachdruck Darmstadt 1969), 5.

⁶⁸ Rö 5, 12–21.

⁶⁹ Mt 12, 39 f.

⁷⁰ Jo 3, 14 f.

⁷¹ P. STRÄTER, a. a. O., 38 f.; W. KERN, F. J. NIEMANN, a. a. O., 67 f.

⁷² AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73: PL 34, 623: „... et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat.“

Wenn auch die Heilige Schrift selbst keine bestimmten Aussagen über Vorbilder Mariens im Alten Testament bringt, so geschieht das jedoch in reichem Maße bei den Vätern und in der Liturgie, wo immer neu solche Vorbilder im Alten Testament entdeckt werden. Schon früh hat man diesen Weg gewählt, um die Größe und Herrlichkeit Mariens eindrucksvoll zu schildern. Die marianischen Typoi haben bald in reichem Maße Eingang gefunden in die Kunst und in die Dichtung⁷³.

Diese Bilder, Typoi und Symbole, aber auch die Attribute Mariens, wie sie uns in der Tradition begegnen, finden sich in großer Zahl auch in der Apostolischen Konstitution „*Ineffabilis Deus*“ vom 8. Dezember 1854, die die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis enthält, wo sie die unvergleichliche Reinheit Mariens umschreiben. Die Konstitution greift damit zurück auf die Lehre der Väter und bekundet so ihre innere Nähe zu den beiden Verfassern des Werkes „*De Immaculato Conceptu*“. Auf dieses Werk verweist sie auch, wenn sie die beiden Schriftstellen Gen 3, 15 und Lk 1, 28–30 als entscheidendes Argument wertet. Darüber hinaus korrespondieren noch viele weitere Gesichtspunkte der Bulle in auffallender Weise dem Werk unserer beiden Theologen⁷⁴.

Wie bei dem monumentalen Werk Passaglias über die Unbefleckte Empfängnis, so steht auch bei seinem Werk „*De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*“ die Mitarbeiterschaft Schraders unbestreitbar fest⁷⁵. Dieses Werk war ursprünglich auf fünf Bücher berechnet. Es erschienen jedoch nur drei, nämlich 1853 Band 1 und 1856 Band 2 und 3. Gerade hier begegnet uns die Methode von Petavius und de Thomassin in besonderer Reinheit⁷⁶. Man zählt das Werk zusammen mit den beiden Schriften Möhlers über die Einheit in der Kirche und die Symbolik⁷⁷ und den „Theses

⁷³ W. BEINERT, H. PETRI, a. a. O., 180; P. STRÄTER, a. a. O., 39 f.

⁷⁴ H. SCHAUF führt die Bulle direkt auf Passaglia zurück (H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, a. a. O., 3).

⁷⁵ Darauf weist SCHRADER selber in einer Reihe von Schriften hin: *De Unitate Romana*, lib. 1, Friburgi 1862, 11. 187; *De Theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu traditione commentarius*, Parisiis 1878, 62. 69. 155; in seinen unveröffentlichten Schriften zitiert SCHRADER dieses Werk so häufig und ohne Nennung Passaglias, wie das nur bei einem eigenen Werk geschehen kann (vgl. H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 27 f.). Die neuere Forschung hat zudem festgestellt, daß das 3. Buch des Werkes ursprünglich ein Vorwort gehabt hat, in dem die Mitverfasserschaft Schraders ausdrücklich erwähnt wird (vgl. C. G. ARÉVALO, *Some Aspects of the Theology of the Mystical Body of the Christ in the Theology of Giovanni Perrone, Carlo Passaglia and Clemens Schrader*, Ugedruckte Dissertation der Gregoriana von 1958; H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 29).

⁷⁶ CH. BOYER, a. a. O., 2208.

⁷⁷ J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus*, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte, Tübingen 1825;

de Ecclesia Christi“ Franzelins⁷⁸ zu den bedeutendsten ekklesiologischen Werken des 19. Jahrhunderts⁷⁹.

Was für uns interessant ist, ist die Tatsache, daß die Behandlung der Thematik hier deutlich an das Werk über die Unbefleckte Empfängnis erinnert, wenn im ersten Buch der Name und der Begriff der Kirche im biblischen und patristischen Sprachgebrauch behandelt wird und wenn die Bilder und Metaphern der Schrift sowie die entsprechenden Parabeln und Gleichnisse (Leib, Haus, Tempel, Stadt, Reich usw.) nachdrücklich vorgestellt werden⁸⁰.

Wenngleich Schrader sich als Mitverfasser des Werkes Passaglias über die Unbefleckte Empfängnis Mariens, wie bereits betont, als bedeutender Mariologe erwiesen hat, finden wir in seinen übrigen ekklesiologischen Schriften fast keine mariologischen Gedanken oder Analogien. Nur im dritten Buch „De Ecclesia Christi“, in jenem Werk, das er zusammen mit Passaglia herausgegeben hat, lesen wir unter Nr. 680 einen interessanten Hinweis. Da heißt es: „... wie nämlich die Jungfrau als Gottesgebälerin fruchtbar war und ihren eingeborenen Sohn gebar, überschattet vom Heiligen Geist und von der Kraft des Höchsten, so ist die Kirche fruchtbar durch die Kraft des Heiligen Geistes, so sehr, daß die, die aus ihr als Söhne hervorgehen, als solche verstanden werden müssen, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Wollen des Mannes, sondern aus Gott und aus einem unvergänglichen Samen hervorgegangen sind.“⁸¹ Dann heißt es weiter: „... wie nämlich Christus der Gottmensch und der natürliche Sohn Gottes im Heiligen Geiste war, ... so sind die wiedergeborenen Menschen durch Adoption Söhne Gottes aus dem Heiligen Geist ...“ Die Autoren erinnern dann an das Wort Leos des Großen († 461)⁸²: „Das Taufwasser ist ein Bild des jungfräulichen Schoßes, wobei der gleiche Heilige Geist die Quelle ausfüllt, der auch die Jungfrau ausgefüllt hat.“⁸³

DERS., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnisschriften, Mainz 1832.

⁷⁸ J. B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, Opus posthumum, Romae 1887.

⁷⁹ H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 5 f.

⁸⁰ Das erste Buch behandelt die Frage: Was ist die Kirche?, das zweite: Wie ist die Kirche?, das dritte: Woher ist sie? (vgl. H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 30).

⁸¹ Ebd., 163.

⁸² *Sermo IV in nativitate Domini*: PL 54, 206.

⁸³ „... quemadmodum enim Virgo Theotókos fecunda fuit, suumque edidit unigenitum, Spiritu sancto in illam superveniente, ac virtute Altissimi illam obumbrante; ita fecunda est ecclesia virtute Spiritus sancti, adeo ut qui ex ea prodeunt filii, non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo atque incorruptibili semine nati intelligantur ... sicut enim Christus Theánthropos filiusque

In seinem unveröffentlichten Traktat „De Corpore Christi Mystico“ stellt Schrader fest, daß die Menschheit Christi aus der Kraft der göttlichen Natur nicht nur in den Seelen der Menschen, sondern auch in den Engeln gewisse Wirkungen hervorrufen kann. Dann fügt er hinzu, daß deshalb auch Maria die Königin der Engel ist⁸⁴.

3. Johannes Baptist Franzelin

Johannes Baptist Franzelin, der noch weithin bestimmt ist von dem neuen Aufbruch der Römischen Schule, lehrte an der Gregoriana Dogmatik von 1851 an. Wie Passaglia irgendwie in Schrader fortlebte, so war dessen Geist auch in Franzelin lebendig⁸⁵. Letzterer wird gerühmt wegen der Tiefe seines Wissens in der Kirchengeschichte wie auch in den Profan- und Literaturgeschichte, wegen seiner genuinen Kenntnisse der scholastischen Philosophie und Theologie. Er beherrschte eine Fülle von Sprachen, speziell das Griechische und die orientalischen Sprachen. In seiner Ausgeglichenheit ist er geradezu das Gegenteil seines Lehrers Passaglia. Er ist weniger originell und genial als dieser, zeichnet sich jedoch durch mehr Präzision und logische Ordnung aus. Sein Interesse geht mehr auf die positive Theologie, weniger auf die theologische Spekulation. Er räumt in seiner Theologie jedoch auch der philosophischen Durchdringung des Glaubens einen gewissen Raum ein und ist in der Verwendung der Väter und der Schrift kritischer. Er hat einen bedeutenden Anteil an der Konstitution „De fide catholica“ des I. Vatikanischen Konzils und spielt eine wichtige Rolle als Konzilstheologe. Für seinen unermüdlichen Einsatz für die Kirche wurde er honoriert durch seine Aufnahme ins Kardinalskollegium. Das war im Jahre 1876, zehn Jahre vor seinem Tod. Die Tatsache, daß er große Lehrerfolge hatte, beweist, daß er der Erwartung seiner Zeit sehr entsprach. In seinen Schriften beschäftigt er sich mit der Eucharistie, mit der allgemeinen Sakramentenlehre, mit der Gottes- und Trinitätslehre, mit der Christologie, mit der Ekklesiologie und mit der Lehre über Schrift und Tradition⁸⁶.

Dei naturalis fuit de Spiritu sancto . . . ita homines regeneriti iidemque adoptione filii Dei sunt ex Spiritu sancto . . . „Aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu sancto replente fontem, qui replevit et Virginem“ (C. PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi, commentariorum libri quinque* II, Ratisbonae 1856, 742; vgl. H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico*, a. a. O., 163).

⁸⁴ Ebd., 158 (These 7).

⁸⁵ H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, a. a. O., 25.

⁸⁶ P. BERNARD, *Art. Jean Baptiste Franzelin*, in: DThC VI, Paris 1924, 765–767; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, a. a. O., 25 f.; H. JEDIN, a. a. O., 675 f.; DERS., *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/2, 8; M. G. V. TWIKKEL, *Art. J. B. Franzelin*, in: LThK IV, Freiburg 1960, 272 f.

Über die Mariologie hat er nicht eigens geschrieben, aber er hat eine bedeutende Monographie über die Tradition verfaßt⁸⁷, in der die Traditionslehre der Römischen Schule zu einer sehr klaren Selbstdarstellung kommt⁸⁸. Dieses Werk ist heute noch als klassisch zu bezeichnen⁸⁹. Es steht in einer indirekten Beziehung zur Mariologie, sofern die Lehre von der Tradition ihre besondere Anwendung im Dogma von 1854 gefunden hat und sofern das Dogma von 1854 diese Thematik neu ins Blickfeld gerückt hat. Noch einmal erhielt sie ihren Niederschlag in den Schemata und Konstitutionen des I. Vatikanischen Konzils.

Die wichtigsten Positionen, die Franzelin in seinem Werk vorlegt, sind schon bei seinen Lehrern, bei Perrone, Passaglia und Schrader zu finden oder zumindest angelegt⁹⁰. Perrone und Schrader haben die Tradition ex professo in gedruckten Traktaten behandelt⁹¹. Passaglia hat darüber nichts veröffentlicht, jedoch finden sich in seinem unveröffentlichten Material nicht wenige Hinweise darauf⁹².

IV. Stärkung des katholischen Selbstbewußtseins und des Papsttums

Die Jahrzehnte nach der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis pflegt man als das „Marianische Zeitalter“ zu bezeichnen. Es erhält sein Gepräge nicht nur durch eine Reihe von Marienerscheinungen, sondern noch mehr durch bedeutsame päpstliche Verlautbarungen über Maria⁹³. Auch die wissenschaftlichen Veröffentlichungen zur Mariologie wurden nun immer zahlreicher. In diesem Kontext muß das mariologische Wirken der Römischen Schule gesehen werden, speziell im großen Werk Passaglias und Schraders über die Unbefleckte Empfängnis. 1855 veröffentlichte Heinrich Denzinger († 1883) die Schrift „Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau“⁹⁴, die mit großer Begeisterung dieses Glaubensgeheimnis beschreibt. Im gleichen Jahr erschien das Buch des französischen Kardinals Thomas Gousset († 1866) „La Croyance générale et constante touchant l'immaculée conception de la bienheureuse vierge

⁸⁷ *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Romae 1870.

⁸⁸ W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, a. a. O., 397.

⁸⁹ Ebd., 3.

⁹⁰ Ebd., 3 ff.

⁹¹ G. PERRONE, *Praelectiones theologicae III*, Ratisbonae 1854; C. SCHRADER, *De theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu traditione commentarius*, Parisiis 1878.

⁹² W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, a. a. O., 4 f.

⁹³ R. GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1951, 5; W. DELIUS, a. a. O., 258.

⁹⁴ Würzburg 1855.

Marie⁹⁵. 1857 veröffentlichte Jean Malou († 1864) sein Werk: „L’Immaculée conception comme dogme de foi.“⁹⁶ Um die gleiche Zeit erschien in Frankreich eine mehrbändige Arbeit über Maria von Auguste Nicolas († 1888)⁹⁷, die schon 1859 vier Auflagen erreicht hatte. In Frankreich war sie bis 1902 die entscheidende Autorität in der Mariologie. In den Jahren 1902 bis 1904 erschien das Buch von J. B. Terrien († 1903) „La Mère de Dieu et la Mère des hommes“ in 4 Bänden⁹⁸. Johannes Jakob Bourassé († 1870) begann 1862 ein monumentales Opus, das schließlich auf dreizehn Bände anwuchs, eine Sammlung mariologisch bedeutsamen geschichtlichen Materials. Der Titel dieses Werkes lautet „Summa Aurea de laudibus Beatae Virginis Mariae“⁹⁹. Eine ähnliche Sammlung brachte Bischof August Roskovány († 1892) von 1873—1881 heraus¹⁰⁰. 1866 veröffentlichte John Henry Newman († 1890) seine Mariologie aus den Quellen, in der er sich in der Sorge um eine ausgewogene Darstellung des Mariengeheimnisses gegen die Auswüchse wandte¹⁰¹. 1882 erschien die Mariologie von Matthias Joseph Scheeben († 1888), eingefügt in den dritten Band seiner Dogmatik¹⁰². Gerade dieses Werk hat eine beachtliche Wirkung erzielt. Scheeben hat das Erbe der Römischen Schule wie kaum ein anderer Theologe weitergetragen. Auch für ihn sind die patristischen Quellen von großer Bedeutung. Er verbindet sie jedoch stärker mit der dogmatischen Entwicklung. Er ist bemüht, die Aspekte des marianischen Mysteriums in ihrem Zusammenhang und in ihrer Einheit zu erfassen. Er weist der Mariologie ihren Platz zu zwischen der Christologie und der Kirche. Als erster hat er das Verhältnis zwischen Maria und der Kirche eingehend behandelt. Seine Theologie über Maria wurde aber erst seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts gewürdigt und aufgegriffen¹⁰³.

⁹⁵ Paris 1855; vgl. P. GODET, Art. Thomas Gousset, in: DThC VI, Paris 1925, 1525—1527.

⁹⁶ Bruxelles 1857.

⁹⁷ Paris 1856 f.

⁹⁸ Paris 1902—1904; vgl. J. DE BLIC, Art. Jean Baptiste Terrien, in: DThC XV, Paris 1946, 129 f.

⁹⁹ Paris 1862—1866.

¹⁰⁰ Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata, 9 Bde, Pest/Wien 1874—1881 (vgl. M. LACKO, Art. Augustin Roskovány, in: LThK IX, Freiburg² 1964, 52 f.)

¹⁰¹ A Letter to Pusey on his recent Eirenicon (Difficulties felt by Anglicans), London 1966 (vgl. R. LAURENTIN, a. a. O., 108—110; DERS., Maria — Ecclesia — Sacerdotium, Essai sur le développement d’une idée religieuse I, Paris 1952, 397; H. KÖSTER, a. a. O., 154).

¹⁰² Handbuch der Dogmatik V, 2 (Gesammelte Schriften, hrsg. v. J. HÖFER, Bd. VI, 2), Freiburg² 1954, 306—499.

¹⁰³ R. LAURENTIN, a. a. O., 109—114.

Auch die praktische Marienverehrung breitete sich nun stürmisch aus. Es entstanden zahlreiche Vereinigungen mit betont marianischer Frömmigkeit, die sich in den Dienst apostolischer, pastoraler und karitativer Aufgaben stellten. Die Marienverehrung wurde intensiv gefördert durch die Päpste. Leo XIII. († 1904) sandte Jahr für Jahr im Oktober seine Rosenkranz-Enzykliken in die Welt, 1888 sprach er Ludwig Maria Grignion de Montfort († 1716) selig, der sich in besonderer Weise um die Marienfrömmigkeit verdient gemacht hatte¹⁰⁴. Die aus dem 18. Jahrhundert stammenden Maiandachten¹⁰⁵ verbreiteten sich über die ganze Kirche und wurden besonders in Deutschland festlich ausgestaltet. Seit 1895 gibt es die marianischen Kongresse, die zunächst lokalen Charakter hatten, dann aber bald, vom Jahre 1902 an, internationale Veranstaltungen wurden¹⁰⁶. Die Neuerstärkung des Marienglaubens und der Marienverehrung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist nicht zuletzt bedingt durch die aufkommende Romantik mit ihrer Hinwendung zum Irrationalen und Suprarationalen¹⁰⁷. Es entwickelte sich mehr und mehr ein marianischer Enthusiasmus, der erst nach 1950 allmählich verebbte.

Gegenläufig zu dem wachsenden Aufschwung der Marienverehrung gab es im 19. Jahrhundert nicht wenige innere und äußere Leiden der Kirche. In Deutschland entstand der Kulturkampf, in Frankreich vollzog sich der Abfall der Arbeitermassen von der Kirche, in Italien bereitete die nationale Bewegung des Risorgimento der Kirche eine Fülle von Schwierigkeiten. Die Probleme waren zahlreich, und sie erschienen für menschliche Kraft unlösbar. Gerade angesichts dieser Lage empfahl Leo XIII. eine um so intensivere Marienfrömmigkeit, die ihren Ausdruck vor allem im Rosenkranzgebet und in der Rosenkranzandacht finden sollte¹⁰⁸.

Die belebende Wirkung der wachsenden Marienverehrung auf das katholische Frömmigkeitsleben ist unverkennbar. Sie brachte eine Stärkung des Katholizismus und des Papsttums, eine Intensivierung des religiösen Lebens und eine beachtliche Solidarisierung der Katholiken mit dem römischen Bischof in aller Welt. Gerade auch die Kritik von außen her führte die Gläubigen enger zusammen und veranlaßte sie, das katholische Profil deutlicher sichtbar zu machen¹⁰⁹.

¹⁰⁴ 1947 wurde er heiliggesprochen.

¹⁰⁵ Sie entstanden damals in Italien.

¹⁰⁶ W. BEINERT, H. PETRI, a. a. O., 222; W. DELIUS, a. a. O., 263; H. GRAEF, a. a. O., 408.

¹⁰⁷ Ebd., 386.

¹⁰⁸ Ebd., 408 f.

¹⁰⁹ G. SÖLL, a. a. O., 215; W. BEINERT, H. PETRI, a. a. O., 213.

Ohne das Wirken von Perrone, Passaglia, Schrader und Franzelin, ohne den Aufbruch der Römischen Schule, die sich an der Schrift, an der Tradition und vor allem an den Vätern orientierte, wäre die Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit im Hinblick auf die Mariengestalt anders verlaufen, weniger organisch, weniger dynamisch und weniger ganzheitlich. Dafür gab es zwar auch in der deutschen Theologie und bei Newman tiefe Ansätze, die Römische Schule hatte jedoch eine größere Breitenwirkung in der Weltkirche. Auch wenn sie äußerlich jäh abgelöst wurde durch die Neuscholastik, ihre Geschichte war damit nicht zu Ende.

„Sollte das Christentum in Spanien tatsächlich von Frauen eingeführt worden sein?“*

So lautet die erstaunte Frage, die K. Thraede in seiner anregenden Studie „Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche“ gestellt hat¹. Angesichts der Unsicherheit, die über den Anfängen des spanischen Christentums liegt, läßt diese Frage aufhorchen, zumal bislang nichts von Frauen als Wegbereiterinnen des Christentums in Hispanien bekannt war. Liest man jedoch die beiden Zeugnisse nach, mit denen Thraede seine Frage begründet (Socr., hist. eccl. 1, 20 und Sozom., hist. eccl. 2, 20 [richtig 2, 7]), so wird gleich deutlich, daß der Überlegung Thraedes ein Mißverständnis zugrunde liegt. Bei den beiden spätantiken Kirchenhistorikern ist zwar von der Missionierung der Iberer die Rede, doch handelt es sich nicht um die Einwohner der Iberischen Halbinsel, wie man auf den ersten Blick vielleicht annehmen könnte, sondern, wie der Kontext rasch zeigt, um die Iberer im Kaukasusgebiet, also im heutigen östlichen Georgien. Über den chronologischen Zusammenhang und die Quellenlage unterrichtet J. Aßfalg in der Theologischen Realenzyklopädie, XII, 1984, S. 390: „Die eigentliche Bekehrung Ostgeorgiens und seines Königshauses erfolgte um 330 durch eine namentlich nicht genannte Frau, wie Rufin von Aquileia unter Berufung auf seinen georgischen Gewährsmann Bakur berichtet (h.e. X, 11). Dieser Bericht wurde auch von den Kirchenhistorikern Sokrates (h.e. I, 20), Gelasius von Kyzikos (h.e. III, 10) und Theodoret von Kyrrhos (h.e. II, 24)² übernommen.“ Der Vorgang wird ebenfalls in den georgischen Geschichtswerken dargestellt und der Name der Bekehrerin dort mit Nino angegeben. Für diese Informationen und die Kontroverse, ob die georgischen Berichte von Rufinus abhängen, genügt im begrenzten Rahmen unserer Fragestellung ein Hinweis auf die weiteren Ausführungen Aßfalgs (a. O.) sowie auf die grundlegenden Untersuchungen von P. Peeters und F. Thelamon³. Mir kam es lediglich darauf an, die Nachricht aus dem Zusammenhang der Spanienmission herauszulösen. Die erwiesene Sachkompetenz Thraedes sowie auch die Aktualität

* Für förderliche Hinweise danke ich Herrn Dr. E. Kettenhofen.

¹ In: G. SCHARFFENORTH, K. THRAEDE, „Freunde in Christus werden ...“. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche, Berlin, Stein/Mfr. 1977, 146.

² Richtig I 24.

³ P. PEETERS, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, *Analecta Bollandiana* 50, 1932, 5—58, und F. THELAMON, Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'„Histoire ecclésiastique“ de Rufin d'Aquilée, Paris 1981, 85—122 (La conversion des Ibères), hier besonders 90—93 zu den Quellenverhältnissen.

der Thematik „Frau und Kirche“ rechtfertigen es gewiß, das Mißverständnis zu klären, ehe es aufgrund der Autorität Thraedes in allgemeinere Darstellungen und Diskussionen Eingang findet⁴.

Im übrigen fällt auf, daß Thraede sowohl in seiner obengenannten Studie „Ärger mit der Freiheit“ als auch in seinem RAC-Artikel „Frau“ (siehe vorstehend Anm. 4) von Frauen (in der Mehrzahl) als Wegbereiterinnen der christlichen Botschaft bei den Iberern spricht. Auch dem widersprechen die Quellen, und zwar durchgehend. Es ist immer nur von einer Frau, einer „Kriegsgefangenen“, die Rede, die das Christentum bei den Iberern eingeführt habe⁵. Das steht vor allem auch bei Rufinus (hist. eccl. X 11), der das älteste Zeugnis dieses Vorganges bewahrt hat⁶. Dessen Text möchte ich im Wortlaut zitieren, nicht so sehr um die Belegstellen Thraedes um eine ältere Quelle zu ergänzen, sondern vielmehr um zu zeigen, wie positiv Rufinus die Rolle jener namenlosen, asketisch lebenden Frau gezeichnet hat: *Per idem tempus etiam Hiberorum gens, quae sub axe Pontico iacet, verbi dei foedera et fidem futuri suscepit regni. Sed huius tanti boni praestitit causam mulier quaedam captiva*. Der weitere Verlauf von Rufins Bericht enthält, wenn auch im Rahmen einer legendenhaften Struktur, interessantes, geradezu einmaliges Material zur Situation und zu den spezifischen Wirkungsmöglichkeiten einer missionierenden Frau. Freilich enthält er auch, bei aller Anerkennung der Glaubensverkündigung durch die *captiva* (*edocet deum Christum, supplicandi ritus venerandique modum pandit*), den einschränkenden Zusatz: *in quantum de his aperire feminae fas erat*.

Die Nachricht Rufins und der von ihm abhängigen Quellen steht bei Thraede nicht nur im falschen geographischen Zusammenhang, sondern hätte gerade auch

⁴ Bereits in seinem grundlegenden Artikel „Frau“ im Reallexikon für Antike und Christentum, VIII, 1972, Sp. 197–269, hatte THRAEDE, Sp. 244, ausgeführt: „Soll doch das Christentum bei den Iberern sogar durch F. (d. h. Frauen) begründet worden sein (Socr. h.e. 1, 20; Sozom. h.e. 2, 20).“ Die Formulierung ist zwar völlig korrekt, doch verleitet die knappe Nennung „Iberer“ ohne den Zusatz, daß es sich um die Iberer im heutigen Georgien handelt, leicht zu dem Fehlschluß, hier seien die besser bekannten Einwohner der Iberischen Halbinsel gemeint. Schließlich ist ja Thraede selbst, wie seine eingangs zitierte Studie von 1977 zeigt, diesem Irrtum erlegen.

⁵ Da unter dem Einfluß der „kriegsgefangenen“ Frau zunächst die Königin, dann der König der Iberer für das Christentum gewonnen werden, wäre es allerdings von daher verständlich, eine weitere Frau, eben die Königin, zu den Wegbereitern des iberischen bzw. ostgeorgischen Christentums zu zählen.

⁶ Manches spricht dafür, daß der Bericht Rufins auf die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia zurückgeht; diese schon ältere These hat F. WINKELMANN mit neuen Argumenten untermauert: Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jg. 1965, Nr. 3), Berlin 1966, bes. 74 und 76, sowie DERS., Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, Byzantinische Forschungen 1, 1966, 346–385, hier bes. 382. Der Widerspruch Thelamons, a. a. O., 18–21, gegen die Thesen Winkelmanns und seiner Vorgänger ist bedenkenswert, aber nicht ausreichend begründet. Das spezielle Anliegen meines kleinen Beitrages macht ein weiteres Eingehen auf diese Kontroverse jedoch nicht erforderlich.

im Rahmen der Thematik „Frau und Kirche“ mehr als eine nur oberflächliche Kenntnisaufnahme verdient. In ihrem bereits oben (Anm. 3) zitierten Werk hat F. Thelamon versucht, aus dem Bericht des Rufinus, genauer: aus demjenigen von dessen iberischen Gewährsmann Bacurius, die Struktur des iberischen religiösen Denkens herauszuarbeiten. Erst auf diesem Hintergrund werden für Thelamon Rolle und Handlungsweise der *captiva* verständlich. Unter anderem betrachtet sie die *captiva* nicht als eine Kriegsgefangene und juristisch unfreie Person, sondern ihrer Auffassung zufolge habe Rufinus das Bild einer *captiva Dei* bzw. *captiva Christi* entworfen, um auf diese Weise die typisch georgische Vorstellung einer von der Gottheit besessenen und gebundenen Frau (kadag, dač'erili) in die christliche Gedankenwelt zu übertragen⁷. Eine Bewertung dieser These liegt außerhalb meiner Kompetenz. Doch wie immer man die Art und Weise der Übertragung des iberischen Berichts in die griechisch und römisch geprägte Vorstellungswelt des Rufinus bzw. seiner Quelle beurteilen wird, so lohnt doch das Licht, das von dorthier auf weibliche Askese und Glaubensverkündigung fällt, eine intensivere Beschäftigung mit der Gestalt der missionierenden *captiva*.

⁷ Thelamon, a. a. O., 101, 107—110.

HEISER, Lothar: Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. Sophia Band 25. Trier: Paulinus-Verlag 1987, 353 Seiten, Ln, 60 DM.

„Dieses Buch will“, so heißt es in der Einleitung, „vom Reichtum der Taufliturgie und -theologie der orthodoxen Kirche Kunde geben und damit einen Beitrag leisten zur Einheit der Christen“ (S. 13). Die Aussagen der Liturgie und der Kirchenväter zum Geheimnis der Christus- und der Christentaufe sind in der Tat eine vereinigende Glaubensbasis, wobei immer wieder deutlich wird, daß hier — wie auch in anderen Bereichen — der Osten dem Westen wertvolle Anregungen und Bereicherungen vermitteln kann. Die großen Abschnitte des Buches umfassen die Themen: Die Entfaltung der Tauftheologie und -symbolik in den ersten drei Jahrhunderten; Liturgie und Theologie der Taufe vom 4. bis 6. Jahrhundert; Der griechisch-orthodoxe Taufritus und seine Kodifizierung in Konstantinopel; Die Taufe in der orthodoxen Kirche von heute — Ritus und Erläuterung. Im Anhang finden sich Anmerkungen, Quellen und Literatur, Verzeichnis der Tafeln.

Wie ein roter Faden zieht sich die Vorstellung der Väter durch das ganze Buch, nach der Taufe Christi, Leiden, Auferstehung einerseits eine große Einheit bilden — andererseits immer wieder diese Taufe Christi mit ihrem ganz wesentlichen Hinweis auf das Pascha gleichsam von Anfang an „übergreift“ auf das Leben der Getauften — bis hinein in die frühchristlichen Bilder von der Taufe Jesu wie in die Art, wie Ikonen hier dieses Geheimnis zur Darstellung bringen. Hier sei besonders verwiesen auf entsprechende Darlegungen in dem Kapitel: „Die Taufe Jesu als Urbild der Taufe des Christen“ (S. 62—94). Gleich zu Beginn heißt es hier: „Die Christentaufe wurde vom 3. Jahrhundert an als Nachvollzug der Taufe Jesu verstanden. Seine Taufe galt als Urbild und damit als Einsetzung der sakramentalen Taufe, und der kirchliche Taufvollzug lieferte die Kompositionselemente für die Darstellung der Jesustaufe im Bild. In den Kirchen des Ostens wurde die sakramentale Deutung der Jesustaufe durch die Predigt der Väter verbreitet und hat sich bis heute erhalten“ (S. 62). Diese sakramentale Deutung greift dann sogar über auf die Johannestaufe. Heiser stellt daher auf Grund der Texte fest, vorab im Blick auf Kyrill von Jerusalem: „Für Kyrill schließlich ist die Johannestaufe, zumindest von dem Augenblick an, wo Jesus sich von ihm taufen läßt, sakramentale Taufe. Dadurch, daß Johannes schon vom Mutterschoß an geheiligt war und von Jesus als der Größte unter den Weibgeborenen bezeichnet wird, ist er gleichsam berufen, erster Taufpriester des Neuen Bundes zu sein. Als Jesus sich taufen läßt, wird das Taufen des Johannes zum Sakrament der Kirche. Die überkommenen Taufszene der frühen Malerei und Sarkophagkunst lassen eine strikte Unterscheidung zwischen Jesustaufe und Christentaufe nicht zu. Denn nach der Theologie der Väter geben sie nicht historisches Geschehen wieder, sondern sakramentales Mysterium, das Jesustaufe und Christentaufe innerlich verbindet. Erst vom 5. Jahrhundert an lassen sich Taufdarstellungen durch Hinzufügen der Engel oder anderer Attribute eindeutig als Taufe Jesu bestimmen“ (S. 70). Aber auch diese Hinzufügung von Engeln läßt die Christentaufe nicht ganz außer acht, denn: „Auch das himmlische Gewand, das die Engel im Bild der Taufe Jesu in Händen halten, ist nicht nur für Christus bestimmt. Indem er sich in das Fleisch des Knechtes hüllt, ermöglicht er dem Knecht, sich in der Taufwiedergeburt mit dem reinen und glänzenden Gewand zu schmücken. Darauf weist Gregor von Nyssa in seiner Exegese der Vision Sacharjas hin. Er deutet sie typologisch und sakramental: Das Geschaute ist ein Hinweis auf die Erniedrigung Jesu und in ihr wiederum ist die Erhöhung des Menschen begründet“ (S. 80). Aufschlußreich sind in diesem Abschnitt unter anderem auch die Hinweise auf die Mitwirksamkeit der Engel bei jedem sakramentalen Geschehen, bes. aber in Taufe und Eucharistie. Im Hinblick auf die Taufe sagt Heiser: „All diese Textzeugen belegen, daß die Engel der Menschen wegen am sakramentalen Vollzug der Taufe beteiligt sind. Sie verbürgen

die durch die Taufe vollzogene Heimführung der Menschen zu Gott und die Einheit der irdischen und himmlischen Schöpfung. Der Menschen wegen läßt auch Jesus sich taufen, und da seine Taufe Urbild und Einsetzung der kirchlichen Taufe ist, kommt schließlich im 5. Jahrhundert folgerichtig der Gedanke auf, daß die Engel auch an seiner Taufe teilnehmen. Doch sind sie nun nicht Zeugen für die Heimführung der Welt zu Gott, sondern legen Zeugnis ab für die Göttlichkeit des Getauften und beten ihn in demutsvoller Haltung an“ (S. 81).

E. Sauser, Trier

HUBER, Paul: *Hiob — Dulder oder Rebell? Byzantinische Miniaturen zum Buche Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos*. Düsseldorf: Patmos 1986. Zahlreiche Farb- u. Abb. 98, — DM.

Was in diesem Prachtband nachdrücklich angeregt erscheint, ist nicht nur die Freude an der bildenden Kunst mit ihren vielfältigen Darstellungen zu Hiob. Vielmehr wird hier ebenso das Interesse am bebilderten Bibeltext geweckt. Denn: „Gerade die Verbindung von Wort und Bild, das heißt die Interpretation der biblischen Botschaft durch die bildhafte Veranschaulichung, macht die Stärke der ostkirchlichen Kunst aus. Es sind ja vor allem das Alte und Neue Testament sowie deren Auslegung, welche den Anstoß zur Buchmalerei gegeben haben. Wir werden auf diesen Sachverhalt bei der Präsentation der einzelnen Hiobhandschriften immer wieder aufmerksam machen“ (S. 11). Besonders beachtenswert für den Verf. ist auch die Art und Weise, wie er die einzelnen Hiobsbilder präsentiert. Er möchte seine Hiobstudien nicht losgelöst sehen von den übrigen byzantinischen Kunstwerken, daher: „Die Buchmalerei ist ja nur ein Teil der ostkirchlichen Kunst, zu welcher auch die Ikonenmalerei, die Fresken und Mosaiken, nicht zu vergessen die kostbaren Kleinkunstgegenstände aller Art gehören. Ich habe mir darum erlaubt, bei meinen Erläuterungen auch das kulturelle Umfeld einer jeden zur Diskussion stehenden Hiobhandschrift zu beschreiben und die besten Zeugen des ostkirchlichen Kunstschaflens aus der betreffenden Umgebung abzubilden. Dieses Vorgehen mag nicht den streng wissenschaftlichen Maßstäben entsprechen. Dennoch scheint mir, die Präsentation einiger byzantinischer Kostbarkeiten diene zur Auflockerung der sonst leicht monoton wirkenden, sich wiederholenden Glücks- und Unglücksszenen im Hiobbuch. Ich hoffe sehr, daß auch solche peripheren Bilder Interesse und Freude an den Kulturgütern und der Geisteswelt von Byzanz zu wecken vermögen, in welcher die besagten Hiobshandschriften verwurzelt sind“ (S. 10—11).

Groß ist die Fülle nun der besonderen Aussagen zu den Hiobshandschriften mit ihren entsprechenden Bildern. Sei es der Verweis, daß auf Patmos Hiob „als byzantinischer Mönch die Auferstehung Christi von den Toten“ (S. 57) bezeugt, wobei er zugleich „in die Wolke von Zeugen (Hebr 12, 1) aufgenommen wird, die Gott vertraut haben und die im Alten Testament symbolisch auf Christus vorausweisen“ (S. 57), sei es die Feststellung, daß — im Hinblick auf die Hiobhandschrift Patmos 171 — die Mönchskreise der Ostkirche Hiob besonders verehrten als nachahmenswertes Vorbild (S. 58). Beeindruckt ist der Leser über die Tatsache, daß hier die gehaltvolle Bilderserie des „Hiob Sinaiticus“ erstmals in ihrem biblischen Ablauf farbig wiedergegeben worden ist (S. 178). Ikonographisch aufschlußreich ist bei dieser Bilderfolge übrigens, daß hier „wohl von Glück und Unglück, aber nicht von der Wiederherstellung Hiobs nach bestandener Glaubensprüfung“ (S. 178) gesprochen wird, „wie dies im Patmischen Hiob und in den entsprechenden Bilderzyklen von Rom und Venedig der Fall ist, die alle textgemäß mit Hiobs Genesung schließen“ (S. 178).

E. Sauser, Trier

LEXIKON DER KUNST. Malerei-Architektur-Bildhauerkunst in 12 Bänden. Gesamtleitung: Wolf Stadler. Redaktionsleitung: Peter Winsch. 1.—6. Band: Achen-Klapheck.—Freiburg—Basel—Wien: Herder 1987—1988. Jeder Band 380 S., zahlreiche Abb., 148,— DM.

In kurzer Folge sind die ersten 6 Bände dieses großen Nachschlagewerkes erschienen. Damit ist dieses Werk bis zur Hälfte gediehen, und es erscheint angebracht, in kurzen Zügen diese Publikation vorzustellen. Es handelt sich hier um ein Künstler- und Reallexikon in einem, das sich auf die Bereiche Architektur, Bildende Kunst und neue Kunstformen erstreckt. In alphabetischer Reihenfolge werden hier biografische Artikel ebenso wie Beiträge zu Sachbegriffen, zu Namen von Künstlergruppen und Künstlerschulen, zu Epochenbezeichnungen und Darstellungen bestimmter, zeitlich begrenzter Stilentwicklungen vorgestellt. Dazu kommen Beiträge zu allgemeinen Stilbegriffen, zu bestimmten überzeitlichen und überregionalen Richtungen der Kunst, zu festen Bezeichnungen für Themen und Gattungen des Bildnerischen, zu künstlerischen Techniken, zu allen wichtigen mit der Entwicklung der Künste im Zusammenhang stehenden Institutionen und zu bedeutenden Einzelereignissen wie richtungweisenden Ausstellungen. Schließlich wurden auch die wesentlichen Namen und Begriffe im Zusammenhang mit neuen Kunstformen behandelt. Für den Bereich der Kirchengeschichte und christlichen Kunstgeschichte stehen in allen 6 Bänden wertvolle und sehr ausführliche Artikel zur Verfügung, wie etwa: Alter, Altarretabel, Andachtsbild, Äthiopische Kunst, Barock, Buchmalerei, Byzantische Kunst, Christliche Symbole, Cimabue, Dürer, Emailkunst, Frühchristl. Kunst, Gotische Kunst, Georgische Kunst, Karolingische Kunst, Ikonen, Irisch-keltische Buchmalerei u. a.

Beispielhaft für die Artikel sei der über die Ikonen angeführt. Mit großem Nachdruck wird hier auf den theologischen Hintergrund dieser Welt verwiesen und festgehalten: „Die Menschwerdung Christi ermöglicht, ja erzwingt geradezu seine Darstellung im Bilde, weil man jeden Menschen abbilden kann. Damit das Bildnis Christi und dann auch anderer Heiliger nicht unter das göttliche Verbot des Götzenbildes fällt, muß es ein echtes Porträt sein, das Aussehen authentisch wiedergeben. Daraus erklärt sich die nahezu unwandelbare Art, die Gesichter Christi, Mariä und der Heiligen darzustellen. Nur so erhalten sie die erforderliche Ähnlichkeit mit dem Urbild, eine Ähnlichkeit, die nur nach der Gestalt, nicht nach der Natur Abbild und Urbild verbindet. Das Bild muß geradezu ein Abdruck des Prototyps sein. Wenn es das aber ist, dann ist es mit dem Wesen des Dargestellten und seinem Sein unlösbar verbunden, so unlösbar, daß etwas von der heiligen Kraft des Dargestellten auch in seinem Bild vorhanden ist und aus ihm wirken kann. Zugleich stellt die Ikone die Verbindung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits her, steht gleichsam auf der Grenze zwischen Erde und Himmel. . . . Deshalb gehen Verehrung und Gebete durch sie hinüber in die Sphäre des Dargestellten, und dieser wirkt durch die Ikone in die Welt. Diese auf ihre Hauptgedanken vereinfachte, theologisch sehr kompliziert abgesicherte Ikonentheologie läßt erkennen, daß eine Ikone etwas grundsätzlich anderes ist als ein Heiligenbild im römischen Katholizismus. Sie kann und darf nie das Produkt freien künstlerischen Schaffens und freier künstlerischer Phantasie sein. Ihre Herstellung ist Gottesdienst, und das Kopieren ist heilige Pflicht und Notwendigkeit“ (S. 123).

E. Sauser, Trier

KECKS, G. Ronald: Madonna und Kind — das häusliche Andachtsbild im Florenz des 15. Jahrhunderts (Frankfurter Forschungen zur Kunst, Bd. 15). Berlin: Gebr. Mann Verlag 1988. 184 S., 165 Abb., 165,— DM.

Die Bedeutung des Hausandachtsbildes im Florentiner Quattrocento wird hier durch breitgefächerte Fragen umfassend behandelt, Fragen, „die formale und ikonographische Aspekte ebenso in sich einschließen, wie sie daneben religionsgeschichtliche, kunstsoziologische und

gesellschaftliche Gegebenheiten dieser Epoche in ihrem Einfluß auf diese Bildgattung berücksichtigen“ (S. 9). Die Kapitel der Publikation sind: Zur Geschichte der Bildform, das Bild und sein Besitzer, die Bildformate und ihre Bedeutung, die Bildthemen und ihre Ikonographie, Geschichte und Entwicklung des Hausandachtsbildes in Plastik und Malerei, der künstlerische Fertigungsprozeß in den Werkstätten. Die Schlußbetrachtung geht auf diese Bildform und ihre weitere Entwicklung ein. Ein ausführliches Lit.-Verzeichnis sowie ein Register runden den wissenschaftlichen Charakter des Ganzen noch ab.

Das Phänomen des Hausandachtsbildes wurde „zu dem wahrhaft konkurrierenden Widerpart für die repräsentativen Altarbilder“ (S. 151). Im Hausandachtsbild ist das klassische Beispiel dafür gegeben, wie Vorstellung und Geschmack des einzelnen, des Auftraggebers, Einfluß nehmen kann auf die Bildgestaltung, während die Altarbilder doch viel eher „gewissen Traditionen und religiösen Zwängen“ (S. 152) unterworfen scheinen. Kecks kommt zum Ergebnis: „Insofern ist die Bedeutung des Hausandachtsbildes eine absolut zeitspezifische Erscheinung. Sie erlebte ihren Ausgangs- und Höhepunkt zweifellos in Florenz, was aber wiederum nicht bedeutet, daß das Hausandachtsbild eine ausschließlich auf diese Stadt und ihr unmittelbares Einflußgebiet beschränkte Bildschöpfung blieb“ (S. 152). Als besonders aufschlußreiche Beobachtung in diesem Buche möchte ich anführen, daß in vielen dieser Andachtsbilder eine Verbindung gesucht und wohl auch geglückt zu sein scheint von „Mutterglück und Vorahnung der Passion“ (S. 59). Der Verfasser drückt dies so aus: „Auch im Hausandachtsbild des Florentiner Quattrocento stellt demgemäß nicht das scheinbar dominierende liebevoll-innige Beieinander von Madonna und Kind die wesentliche Bildaussage dar, sondern dahinter verbirgt sich, durch den beinahe schmerzhaften Ausdruck der Madonna deutlich gemacht, der Hinweis auf die Passion, den Opfertod Christi, und — wichtiger noch für den Gläubigen — die Verheißung der Erlösung durch seine Auferstehung“ (S. 59).

E. Sauser, Trier

MARIENLEXIKON. Hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. Hauptschriftleiter: L. Scheffczyk u. R. Bäumer, Redaktion: Fl. Trenner. St. Ottilien: EOS Verlag 1988. 704 Seiten. Band 1 (A bis C). 148,— DM.

27 Fachleiter arbeiten hier mit etwa 600 Autoren zusammen, um ein Gesamtwerk über Maria zu erstellen. Dieser 1. Band, dem im Sommer 1989 der 2. Band folgen wird, möchte wie die voraussichtlich noch drei folgenden Bände „dem Fachwissenschaftler, dem Seelsorger wie auch dem interessierten Laien übersichtlich und nach dem neuesten Forschungsbestand Auskunft geben in Fragen, die im Blick auf die Gottesmutter in Geschichte und Gegenwart bedeutsam waren und geblieben sind“ (Vorwort).

Die ausführliche Behandlung der einzelnen Stichworte ist beeindruckend, wenngleich in dem einen oder anderen Beispiel die Frage auftaucht: Was hat dieses Stichwort gerade in einem Marienlexikon zu suchen; natürlich ist auch hier irgendeine Beziehung zu Maria aufgezeigt, aber der überwiegende Teil des Artikels handelt eben doch nicht von Maria, wie z. B. bei Agatha v. Catania (S. 58 f.). Sehr ausführlich scheint die Ostkirche behandelt zu sein, so etwa im Falle von Klöstern, die in einem Zusammenhang mit der Gottesmutter stehen. Im Artikel „Agnes“ wird im Hinblick auf Maria gesagt, die 22 Märtyrerinnen, die in der Basilika von S. Apollinare Nuovo in Ravenna zu sehen sind und unter denen sich auch Agnes findet, „wallfahren zu Maria“ (S. 60). Dies muß korrigiert werden: Die Märtyrerinnen „wallfahren“ zu Christus auf dem Schoße Mariens, zu dem die Weisen pilgern. Aus der Fülle der Stichwörter sei ganz besonders auf die Gruppe hingewiesen, die sich den symbolischen Bildnamen Mariens widmet, z. B. Berge, Blütenkranz, Blumen, Brunnen. Schließlich sei nachdrücklich verwiesen auf die vielen Ortsnamen, die mit Maria in Verbindung gebracht werden: Aachen,

Athos, Breslau. Kurzum: Bereits der 1. Band ist eine beinahe unerschöpfliche Fundgrube für „alles“, was auch „nur irgendwie“ mit Maria in Verbindung zu bringen ist. Daher findet der Leser auch vieles, was nicht unbedingt und direkt im Zusammenhang mit der Gottesmutter steht. In gewisser Hinsicht sicher auch ein „Vorzug“, wenn auch, wie bereits gesagt, nicht immer „unbedingt“, nicht im Hinblick auf das Dargebotene, als vielmehr mit Rücksicht auf eine dann und wann doch auch notwendige Konzentration und Beschränkung.

E. Sauser, Trier

PFEIFFER, Heinrich: Gottes Wort im Bild. Christusbildungen in der Kunst. München: Verlag Neue Stadt. 1986. 104 Seiten, 83 Abb., z. T. farbig, 68,— DM.

Dieses Werk, angeregt von Alois Grillmeier, möchte den Versuch wagen, die Christusbildungen der Jahrhunderte am Worte Gottes zu messen. Pfeiffer faßt diesen Versuch in die Worte: „Von sieben Seiten her, die alle in der Heiligen Schrift verwurzelt sind, versucht das vorliegende Buch einen Zugang zu dem gemeinsamen theologischen Grund zu geben, der die Christusbilder aller Zeiten prägt. So werden die Christusbilder nicht — wie oft üblich — in einer Anthologie an einer Kette aufgereiht oder nach bestimmten Typen eingeordnet, sondern sie werden vom Wort Gottes her durchleuchtet und gedeutet. Dadurch ergibt sich ein organisches Ordnungsschema, das frei bleibt von jedem — den Bildern fremden — Einteilungsprinzip, wie der Aufgliederung und Verteilung des reichen Materials in historische Epochen oder auch der immer weiter verfeinernden Aufteilung in ikonographische Typen. Die beiden letztgenannten Prinzipien werden nämlich wie von außen an den Bilderschatz herangetragen. Nur das Wort der Schrift ist dem Christusbild gleichgestimmt, erfaßt es gleichsam von innen her, und daher ist allein dieses Wort letztgültige Norm für die beschreibende Deutung“ (S. 11). Diese sieben Seiten werden unter die Namen gefaßt: „Das Wort Gottes als Bild“, „Das Christusbild in der Tradition der Götterbilder“, „Eikon-Imago Christi“, „Der Glaube belebt die Phantasie der Künstler“, „Das tiefste Geheimnis: Die Gottverlassenheit Jesu“, „Christus — die Mitte unter den Menschen“, „Christus trägt viele Namen und viele Gesichter“. Das Werk schließt mit Anmerkungen und der Dokumentation zu den Abbildungen und Ergänzungen. Die Verwendung des Werkes wird erleichtert durch ein ausführliches Register.

Der Leser kann sich der Faszination dieses Werkes nicht entziehen. Hier wird der wohl geglückte Versuch unternommen, durch einen ganz ungewohnten Einstieg der Betrachtung den Lesenden zu echter Wachsamkeit gleichsam wachzurütteln. Auf einmal kommt Struktur in die schier unübersehbare Fülle der Christusbilder aller Zeiten. Und diese „Ordnung“ ist keine willkürliche Aufteilung. Unter anderem kann das letzte Kapitel als besonders geglückt bezeichnet werden. Nun wird, gegen alle Hoffnung einer Wiedergeburt eines echten Christusbildes, doch noch ein echtes, neues Christusbild ins Leben gerufen: „Christus ist gegenwärtig im Bruder“ (S. 80). Pfeiffer bemerkt dazu klar und begreiflich: „Diese Förderung wird von dem Wissen getragen, daß Christus nicht nur für jeden Menschen gestorben ist, sondern in jedem Menschen und in jeder Gesellschaft erkennbar gegenwärtig sein möchte. Es ist deutlich, daß ein solcher Christus so viele Gesichter hat, wie es Völker auf der Erde gibt. Auf der anderen Seite wird ähnlich wie im Abendland die künstlerische Phantasie angesprochen, einen möglichst hoheitsvollen Typus für das Christusbild zu schaffen“ (S. 80).

Am Ende des Buches faßt der Autor nochmals sein Grundanliegen in die Worte zusammen: „Die Kunstgeschichte und Ikonographie, den Gang durch die Zeiten und das Aufzählen der verschiedenen Ausprägungen des Christusbildes miteinander zu verbinden, war die Aufgabe dieser Betrachtungen. Sie können nicht dem chronologischen Faden allein folgen, weil die reine Chronologie des Christusbildes zu sehr ein- und unterordnet in das Gesamt der übrigen

künstlerischen Erscheinungen der gleichen Zeit und so das Wesen, welches das Christusbild ausmacht, nicht genügend zur Sprache bringen kann. Unsere Darlegungen konnten auch nicht einem Schema der Aufgliederung nach ikonographischen Themen entsprechen, weil dies nur zu einer Zersplitterung in immer mehr Untergruppen geführt hätte, das Lebendige in der Kunst aber nur im Mitgehen mit dem historischen Sich-Wandeln der Formen erfahren werden kann. So wurde ein neuer Weg versucht, das Christusbild in seiner Fülle der Erscheinungen und gleichzeitig in seiner historischen Entwicklung in den Griff zu bekommen“ (S. 88).

E. Sauser, Trier

INGEBORG PSALTER: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift MS 9 olim 1695 aus dem Besitz des Musée Condé-Chantilly. Kommentar: Florens Deuchler (Berlin 1967). Reihe: Codices Selecti, Vol. LXXX/LXXX*. — Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt 1985. Kommentar: 218 Seiten, LXIV Schwarz-Weiß-Tafeln. 5 500,— DM.

1985 sind es 25 Jahre, daß der erste Band in der Reihe „Codices Selecti“, das Sacramentarium Leonianum (heute Sacramentarium Veronense) erschienen ist. Dieses Jubiläum nun wird durch die Veröffentlichung des 80. Bandes dieser Reihe begangen. Sinn dieses in der Tat unglaublich aufwendigen Unternehmens war und ist es, gerade im Hinblick auf den Ingeborg Psalter, „die Bewahrung und Erschließung eines kulturellen Erbes, auf das auch die kommenden Generationen ein Anrecht haben“ (Vorwort), zu ermöglichen. Die bereits 1967 erschienene wissenschaftliche Bearbeitung der Handschrift ist auch heute noch unübertroffen, so daß es geboten erschien, dieses Werk als Kommentarbuch dem zu schaffenden Faksimile beizufügen.

Von der Handschrift im allgemeinen gilt: „Der Ingeborgpsalter darf als das wichtigste Denkmal innerhalb der Buchmalerei der Regierungszeit von Philipp-August gelten. Er bezeichnet den Höhepunkt des style Philippe-Auguste. In dieser Handschrift . . . vollzieht sich die Befreiung von alten, romanischen Formeln und Formen. In der Geschichte der formation du style antiroman stellt er das Sammelbecken nordfranzösischer, maasländischer, englischer und byzantinischer Anregungen dar. Er ist aus keiner klar zu umreißenden und definierbaren Lokaltradition erwachsen. Die innige Verschmelzung verschiedenartiger Elemente führt hier zu einem eigentlichen Neubeginn. Die beiden Illuminatoren, unter denen die jüngere Hand . . . hervorsticht, verfügten über ein Können, das seinesgleichen sucht. Innerhalb der Buchmalerei ist der Psalter das erste bedeutende Zeugnis für das opus francigenum“ (S. 167). Man kann sagen, daß die Handschrift in zwei große Teile gleichsam „zerfällt“. Im ersten Teil findet sich der Kalender wie der Miniaturenzyklus. Im großen zweiten Teil erscheint der eigentliche Psalter. Zum Verhältnis dieser beiden „Teile“ sagt Deuchler: „Die ganzseitigen Miniaturen . . . stellen innerhalb des Psalters einen in sich geschlossenen Teil dar. Als kurzgefaßte Bilderbibel stehen sie in keinem inhaltlichen Zusammenhang mit dem Text der Handschrift und sind somit auch an keine festen, schematischen Formen gebunden. Die Bildauswahl richtet sich offensichtlich nach den Ansprüchen des Bestellers. Die Miniaturen müssen außerdem von der eigentlichen Psalterillustration nachdrücklich abgegrenzt werden“ (S. 23). Der Miniaturenzyklus umfaßt Szenen aus dem Alten und dem Neuen Bund. Unter den neutestamentlichen Szenen nenne ich besonders das Pfingstbild. Zu diesem heißt es im Kommentar: „Von den Grundmotiven der Pfingstdarstellung abgesehen . . . geht die Szene im Ingeborgpsalter eigene Wege und summiert Bildvorstellungen aus anderen Zusammenhängen, so daß in den geistigen und künstlerischen Bezügen ein Werk von außerordentlicher Vielfalt entsteht, das gleichzeitig in noch nie dagewesener Größe und Einheit zu unvergleichlicher Monumentalität erwächst“ (S. 63). Dann werden einzelne Bildtraditionen aufgewiesen, in

denen dieses Pfingstbild steht bzw. stehen könnte. Nur die Tatsache, daß Maria in dieser Darstellung bereits gekrönt erscheint, hat keine „Vorläufer“. Zu dieser wichtigen Beobachtung nun meint Deuchler: „Nicht vorgeprägt ist indessen die bereits gekrönte Muttergottes, die nur aus der gleichzeitigen Marienverehrung und jener Einflußsphäre der Ile-de-France erklärt werden kann, wo an den Kirchenportalen die Marienkrönung zu einem der Hauptthemen erkoren worden ist“ (S. 63). Von besonderem Interesse sind dann auch die Bilder der Theophiluslegende. Sie zeigen, wie der Sünder Theophilus, obwohl er bereits einen Vertrag mit dem Teufel geschlossen hat, dennoch die Barmherzigkeit Gottes findet, weil Maria dieses Vertragspapier dem Teufel entreißt. Deuchler stellt dazu fest: „Das Theophiluswunder galt im Mittelalter als eines der stärksten Zeugnisse für die rettende Kraft Mariens. Es wurde nicht nur in Portalgewänden und Fenstern bildlich dargestellt, sondern auch in Mysterienspielen szenisch aufgeführt“ (S. 67). In Exkursen zu diesem Psalter, der nach der dänischen Prinzessin Ingeborg, der Gemahlin des französischen Königs Philipp-August, benannt ist, wird die Stellung dieser Handschrift zu den Chorfenstern der Kathedrale von Laon, zur Plastik von Laon, zur Plastik des Straßburger Südportals, wie die Stellung innerhalb der nordfranzösischen Buchmalerei überhaupt beleuchtet.

Vom Drucktechnischen her stellt dieser 80. Band in der Reihe der „Codices Selecti“ in der Tat eine Krönung dieser ganzen Arbeit um die Herstellung von Faksimiles dar. Es darf nicht hyperb interpretiert werden, wenn es daher im Vorwort heißt: „Die Faksimile-Ausgabe als vervielfältigtes und getreues Abbild des Originals wird dieses in seiner Einmaligkeit für alle Zukunft sichern und dennoch zu einem lebendigen Teil des kulturellen Patrimoniums der Menschheit werden lassen.“

E. Sauser, Trier

PROBLEME UND PERSPEKTIVEN DOGMATISCHER THEOLOGIE. Hrsg. Karl Heinz Neufeld. Bearbeiter und Hrsg. der deutschen Ausgabe: Lothar Ullrich. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1986, 558 Seiten.

Die von K. Neufeld zusammengestellten Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, die vor allem dem Studienanfänger eine Orientierung an die Hand geben wollen (13), vermitteln einen Einblick in das breite Spektrum theologischer Problemstellungen, die die dogmatische Theologie zu bearbeiten hat. Die Gliederung in drei Teile zeigt, daß ein Zugang auf drei Ebenen gesucht wird. Zunächst werden die „Voraussetzungen“ der Dogmatik geprüft (1. Teil), dann ihre „Probleme und Perspektiven“ beleuchtet (2. Teil), schließlich Aufgabenstellung und Ort im Horizont der je nach Kontinent und geschichtlich-kulturellem Hintergrund verschiedenen Herausforderung definiert (3. Teil).

Die im ersten Teil zusammengefaßten Aufsätze wenden sich der Grundlagenproblematik zu. X. Leon-Dufour, W. Kern, L. Ladaria und B. Lonergan greifen auf der Basis einer eingehenden Methodenreflexion von R. Osculati so wichtige Stichworte auf wie Theologie und Heilige Schrift, Tradition, Dogma und Pluralität theologischer Wahrheitsbemühung. Sie alle sind darum bemüht, indem sie das im jeweiligen Stichwort angezeigte Problemfeld aufarbeiten, zum Kern und zur Mitte dogmatischer Theologie hinzuführen.

Im zweiten Teil ist der Bogen gespannt von der Thematik christlicher Hoffnung, zu der P. Sequeri eine christologisch fundierte Skizze liefert, bis hin zur Erörterung von Problemen der Trinitätstheologie durch F. Bourassa. Ganz im Licht eines christologischen Denkansatzes versucht Z. Alszeghi die von den protologischen Berichten aufgegebenen Probleme (namentlich Gottebenbildlichkeit und Ursünde) neu zu entziffern und zu bedenken. Zu den herausragenden Beiträgen gehört der Aufsatz D. Wiederkehers, der für eine stärkere Einbin-

dung der Kreuzestheologie in eine Gesamtperspektive des Lebens Jesu plädiert und damit eine Korrektur der einseitig auf eine theologische Auswertung der Heilsbedeutung des Todesleidens Jesu festgelegten soteriologischen Modelle der westlichen Tradition anmahnt. R. McBrien versucht in seinem knappen Traktat über die theologischen Tugenden die „Grundstruktur christlichen Lebens“ (193) sichtbar zu machen. Damit ist die Frage nach der christlichen Existenz gestellt. Die Untersuchung macht zugleich deutlich, wie sich von der Tugendlehre her ein Weg öffnet zu den Kernthemen systematischer Theologie (Offenbarung, Rechtfertigung, Gnadentheologie usw.). Den ökumenischen Aspekt dogmatischer Theologie bringt U. Kühn ein. Er spricht von einer „ökumenischen Verpflichtung“ der Dogmatik (209). Näherhin versteht er darunter die Aufgabe und die Bereitschaft, bei aller Verwurzelung in der Tradition der eigenen Kirche die geistgewirkte Bezeugung der christlichen Wahrheit auch in der jeweils anderen Konfessionskirche anzuerkennen und deren besondere Ausprägung als kritische Anfrage an die eigene Theologie (und Praxis) anzunehmen. Y. Congar legt den Plan für eine künftige Gestaltung des Traktats „De ecclesia“ vor. Darin weist er der Behandlung von Sein und Sendung der Kirche eine zentrale Stellung zu. Andeutungsweise zeigt er auf, wie sich für eine Wesensbeschreibung die von Schrift und Tradition bereitgestellten Bilder als Anknüpfungspunkte anbieten. Für den Themenkomplex „Sendung der Kirche“ (238) gibt er die Richtung an: Insbesondere die Problembereiche Mission und Ökumenismus verlangen eine eingehende theologische Reflexion. B. Zadra bemüht sich aus der Sicht der Soziologen und Psychologen um eine Klärung der Frage, „welchen Zeitbezug Symbole haben, um dann von diesen Symbol-Korrelationen das Wesen der Zeit im symbolischen Ablauf des christlichen liturgischen Jahres zu bestimmen“ (251).

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Aufsatz Greshakes, der nach Wegen sucht, „die Botschaft vom Heil Gottes so auszulegen, daß sie die individualistischen und spiritualistischen Engführungen der Tradition hinter sich läßt und der neuzeitlichen Frage nach der Erfahrbarkeit gerecht wird“ (284). Wie eine kritische Sichtung neuerer Übersetzungsversuche zeigt, weisen die gängigen Neukonzeptionen noch manche Defizite auf. Vf. selbst empfiehlt für eine Neufassung der Lehre vom Heil ein Maßnehmen an der Geschichte. Weitere Leitlinien markieren darüber hinaus unverzichtbare Anforderungen an jeden Entwurf einer Theologie der Gnade. Diese muß — so Vf. trinitätstheologisch unterfangen, begründet und ausgearbeitet sein, sie muß die eschatologische Spannung aufrechterhalten und zugleich die sakramentale Struktur des Heils sichtbar machen, damit dessen in die Gegenwart irdischer Wirklichkeit vorauswirkende Präsenz greifbar und der Erfahrung vermittelt werden kann. R. Blázquez ist in seiner Betrachtung zum Thema „Wer ist Jesus von Nazareth“ insbesondere um eine stärkere Integration von Christologie, Soteriologie und Theologie bemüht, was auf die Forderung hinausläuft, das Mysterium der Christuswirklichkeit von vornherein im theologisch-soteriologischen Kontext zu bedenken. F. Bourassa macht in seiner bereits erwähnten trinitätstheologischen Wegweisung auf den theologischen Wert der Analogie (Glaubensanalogie und Seinsanalogie) aufmerksam, mit deren Hilfe die Tradition entsprechend der Programmatik einer *fides quaerens intellectum* ihre Denkmodelle entwickelt hat, um sich an ein von der Offenbarung geleitetes Verständnis der Dreifaltigkeit heranzutasten. Die abschließenden Beiträge von K. Rahner, J. Scannone, L. O'Donovan, N. Mushete und G. Soares-Prabhu beschreiben die je spezifische Situation und Aufgabe der Theologie in Europa, Nord- und Lateinamerika, Afrika und Asien. Ein Votum aus der Feder von Ph. Rosato zur Frage „In Rom Theologie studieren?“ setzt den Schlußpunkt.

Die einzelnen Stellungnahmen und Wortmeldungen zu Kernfragen der systematischen Theologie, naturgemäß von unterschiedlicher Qualität und Dichte, bieten aufs Ganze gesehen eine hilfreiche Einführung in die Dogmatik, auch wenn hier und da die Frage aufkommt (etwa im Blick auf den Aufsatz von W. Zadra) ob sie nicht doch eher den Fachtheologen als Gesprächspartner voraussetzen als den theologischen Studienanfänger. A. Dahm, Merzig

RUOKANEN, Miikka: *Doctrina Divinitus Inspirata*. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration. Publications of Luther-Agricola Society B 14. Helsinki: Maarit Mäkelä Verlag 1985, 163 Seiten, kart.

In der vorliegenden Untersuchung ist es Vf. gelungen, auf dem Hintergrund einer theologiegeschichtlichen Rückblende (27–48) das besondere Profil der Inspirationslehre Martin Luthers herauszuarbeiten. Wie die Ausführungen im Hauptteil (49–120) deutlich erkennen lassen, verleiht das soteriologische Interesse des Reformators dem Begriff der Inspiration eine besondere Prägung. Einen ersten Hinweis darauf gibt bereits die Vielschichtigkeit des Begriffs, wie er bei Luther begegnet. Luther spricht in verschiedenem Sinn von Inspiration, d. h. er verwendet den Gedanken auf verschiedenen Begriffsebenen: Dem engeren Verstand nach ist mit Inspiration die besondere Weise des Empfangs von Offenbarung bezeichnet, wie sie einer prophetischen Person im ekstatischen Gegenüber („ecstatic encounter“) zu Gott zuteil wird (63. 66. 117), zugleich aber auch deren Inhalt (63). Geschehens- und Inhaltsaspekt werden hier miteinander verknüpft.

Luther spricht sodann von der inspiratorischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die den Glauben weckt (53–57). In diesem Sinn gilt nicht nur der Prophet bzw. der Apostel als inspiriert, sondern jeder Gläubige. Die Differenzierung in „*inspiratio manifesta*“ („prophetic inspiration“) und „*inspiratio occulta*“ („salvific inspiration“) deutet die begriffliche Auffächerung an. Der Begriff erfährt eine nochmalige Ausweitung, wenn er auf Gen 2, 7 bezogen wird und nunmehr für Gottes schöpferische Einhauchung des Lebensodems steht. Alle drei Begriffsebenen stehen natürlich in engem Zusammenhang, den Vf. unterstreicht, wenn er sagt: „The Holy Spirit uses the manifest inspiration through the prophetic persons as a means to create salvific faith in the gospel; i. e. to arouse faith in hidden inspiration. The whole process of this double inspiration is in accordance with the original inspiration of creation: it aims at re-establishing the close relationship between man and his Creator“ (92 f., vgl. 58. 74. 118 f.).

Diese heilsgeschichtliche Perspektive hebt den Inspirationsbegriff über die Beschränkungen und Einseitigkeiten hinaus, in die er immer wieder geraten ist. D. h. im Klartext: Luther bringt den Gedanken der Inspiration weder mit der Schriftwerdung noch mit der Verkündigung in Verbindung (90 f. 96. 112). Der Inhalt der dem Propheten bzw. Apostel mitgeteilten Offenbarung, die *doctrina inspirata* (und das ist letztlich — unbeschadet des alt- oder neutestamentlichen Standorts des Offenbarungsträgers — der „Christus pro nobis“ (103; vgl. 86. 92) bzw. die im *meritum Christi* erworbene *remissio peccatorum*) geht nur in einer gewissen Berechnung in die Verkündigung bzw. die Schrift ein (99). Diese sind daher vermittelnde Vergegenwärtigungen der ursprünglichen Botschaft. (Im Hintergrund steht die *theologia crucis* (100) !) „The concept of inspiration belongs to the origin of revelation and its essential content, not to the modes of its transmittance and preservice in a vocal or in a scriptural form“ (115). Die neuprotestantische Interpretation — so Vf. — darf sich demnach ebenso wenig auf Luther berufen wie die fundamentalistische Deutung (115 f.). Von hier aus erklärt sich auch die Freiheit Luthers im Umgang mit der Schrift bzw. mit dem Schriftkanon. Zum Kriterium der Kanonizität der Schrift wird für ihn die Explizitheit der christologisch-soteriologischen Aussage (103). Der Inspirationsbegriff erweist sich somit als christuszentriert. Er ist hingeordnet auf einen streng christologischen Gehalt.

Im Schlußkapitel unterrichtet Vf. über den weiteren Gang der begriffsgeschichtlichen Entwicklung (121–140). Dabei tritt deutlich hervor, daß der Inspirationsbegriff seinen dynamischen Charakter verliert. In der Theologie der protestantischen Orthodoxie bricht sich die Tendenz Bahn, den Gedanken der Inspiration ausschließlich auf den Vorgang der Entstehung der Schrift zu beziehen. Als Ergebnis bildet sich die problematische Theorie der Verbalinspiration heraus mit ihren bekannten inhaltlichen und sachlichen Verkürzungen. Sie wird allerdings schon — wie Vf. aufzeigt — im Pietismus kritisiert und schließlich vom Rationalismus

der Aufklärung überwunden. In seinem Epilog mahnt Vf. eine weitere begriffliche Klärung und Vertiefung des Inspirationsgedankens als ökumenische Aufgabe an.

Die Studie bietet auf überschaubarem Raum eine kurzgefaßte, aber präzise und gehaltvolle Einführung in Luthers Verständnis der Inspiration. Sie konfrontiert darin zugleich mit der Komplexität und Dynamik seines Denkens. Gleichzeitig formuliert sie das Desiderat weiterer theologischer Aufarbeitung und benennt damit eine Aufgabe, die sich wohl nur in einer (ökumenisch zu erarbeitenden) Zusammenschau und Integration der vielfältigen in Theologie- und Kirchengeschichte hervorgebrachten Denksätze bewältigen läßt. A. Dahm, Merzig

DIE KONKORDATE UND KIRCHENVERTRÄGE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. Hrsg. von Joseph LISTL, 2 Bde. Berlin: Duncker & Humblot 1987. 1. Band.: XXXVI, 864 S.; 2. Bd.: XXXIV, 824 S. Lw. 168,— DM.

Als das Land Hessen im Jahre 1982 gegen den Willen der katholischen Kirche an der Universität Frankfurt ein theologisches Diplomstudium einrichtete, löste dieser Alleingang des Staates, der voraussichtlich noch auf längere Zeit die Gerichte beschäftigen wird, nicht nur in Fachkreisen Befremden aus. In welchem Umfange demgegenüber der Vertrag als „adäquates Mittel der Rechtsgestaltung“ (Axel von Campenhausen) längst Eingang in das komplexe Beziehungsgefüge von Kirchen und Staat gefunden hat, zeigt eindrucksvoll das vorliegende Werk, dessen Herausgeber — er ist Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Augsburg und Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht in Bonn — seit langem für vorzügliche editorische Leistungen bekannt ist; unter seiner Mitarbeit und redaktionell betreut durch das Bonner Institut sind u. a. die beiden als Standardwerke geltenden Handbücher des Staatskirchenrechts (1974/75) und das katholische Kirchenrechts (1983) entstanden. Das Erscheinen einer Quellensammlung zum Staatskirchenrecht entspricht einem dringlichen Bedarf in Wissenschaft und Praxis, liegt doch die jüngste Veröffentlichung ähnlichen Inhalts, nämlich der Textausgabe von Werner Weber (Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart. Bd. 1. 2. Göttingen 1962—1971), mehr als 15 Jahre zurück.

In ihrem Aufbau folgt die Sammlung dem für den praktischen Gebrauch erprobten Schema. Nach einer knappen, aber die wesentlichen Fragen aufzeigenden Einleitung des Herausgebers über Bedeutung und Rechtsnatur der Verträge, die Regelungsmaterien, den Abschlußmodus und den historischen Verlauf der Entwicklung des jüngeren Staatskirchenvertragsrechts folgt in einem ersten Teil eine Dokumentation der Staatskirchenverträge mit dem Deutschen Reich und der Bundesrepublik Deutschland. Der zweite Teil bietet als Schwerpunkt des gesamten Werkes mit mehr als 150 Vereinbarungen eine Quellensammlung für die deutschen Länder und den Freistaat Preußen. Da die Staatskirchenverträge der Weimarer Zeit einschließlich des Reichskonkordats von 1933 fortgelten (vgl. z. B. Art. 23 I NW. LV, 35 II Saar. LV; BVerfGE 6, 309), umfaßt die Sammlung eine „dokumentarische Wiedergabe aller seit dem Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 abgeschlossenen vertraglichen Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche“ (II, S. 787 Anm. 1). Wer auf rechtshistorischem Gebiet arbeitet, wird dankbar zur Kenntnis nehmen, daß auch die in diesem Zeitraum ganz oder teilweise aufgehobenen Regelungen dokumentiert sind, wie andererseits vor allem dem Praktiker eine „bereinigte Fassung“ vielfach geänderter Verträge wie des bayerischen Konkordats (I S. 474) von Nutzen sein dürfte. Vergleicht man den Quellenstand im Zeitpunkt der oben erwähnten Weberschen Edition (1971) mit der Lage, die sich dem Herausgeber des hier anzuzeigenden Werkes bot, so dürfte die These bestätigt sein, daß Globalregelungen des Verhältnisses von Kirche und Staat, wie für die Weimarer Zeit typisch und zuletzt im Niedersächsischen Konkordat (1965) versucht, jedenfalls z. Z. nicht mehr angestrebt werden. Statt dessen erfolgten z. B. im Geltungsbereich der preußischen Staatskirchenverträge von 1929/31

Modifikationen und Ergänzungen des bisherigen Vertragsinhalts durch eine Fülle von Spezialverträgen, in denen übrigens der Bildungssektor (Theologische Fakultäten, Lehrerbildung, Religionsunterricht, Privatschulen) eindeutig im Vordergrund steht. Ebenso auffällig erscheint für die Entwicklung im Verlauf der beiden letzten Jahrzehnte, daß in einigen Ländern neben den großen Kirchen häufiger auch kleinere Religionsgemeinschaften als Vertragspartner des Staates hervortreten, so der Landesverband der Jüdischen Gemeinden, eine Freireligiöse Landesgemeinschaft, die Altkatholische Kirche und orthodoxe Kirchen.

Die Rechtsquellen sind nicht nur rechtstechnisch einwandfrei nachgewiesen und dargestellt (unter Einschluß mehrsprachiger Fassungen, der Transformationsgesetze, Amtlicher Begründungen, Erläuterungen, Schlußprotokolle, Notenwechsel usw.), sondern auch vollständig erfaßt, wiewohl der Herausgeber vorsorglich darauf hinweist, daß kleinere vertragliche Abreden und Nebenverträge von relativ untergeordneter Bedeutung nicht abgedruckt worden sind. Der Bildungsrechtler wird allenfalls die beiden (bisher amtlich nicht veröffentlichten) Finanzierungsverträge für die kirchlichen Fachhochschulen in Nordrhein-Westfalen (vom 11. 10. 1972 und 9./23. 1. 1973) und im Saarland (vom 20. 12. 1972) vermissen, deren Bedeutung immerhin darin liegt, daß hier erstmals für den Fachhochschulbereich von dem sonst üblichen, der Ersatzschulfinanzierung nachgebildeten Weg staatlicher Gesetzgebung abgewichen wird. Die Vollständigkeit der Dokumentation, die für den praktischen Gebrauchswert ausschlaggebend ist, erreicht der Herausgeber dadurch, daß er die Auswahl nicht allein vom formalen Vertragscharakter (im Sinne der staatskirchenrechtlichen Doktrin) abhängig macht, sondern auch solche Regelungen aufnimmt, deren Zustandekommen in sonstiger Weise vom Konsens der Beteiligten geprägt ist (z. B. das sogenannte Abschließende Protokoll vom 2. 7. 1970 in Berlin I, 625).

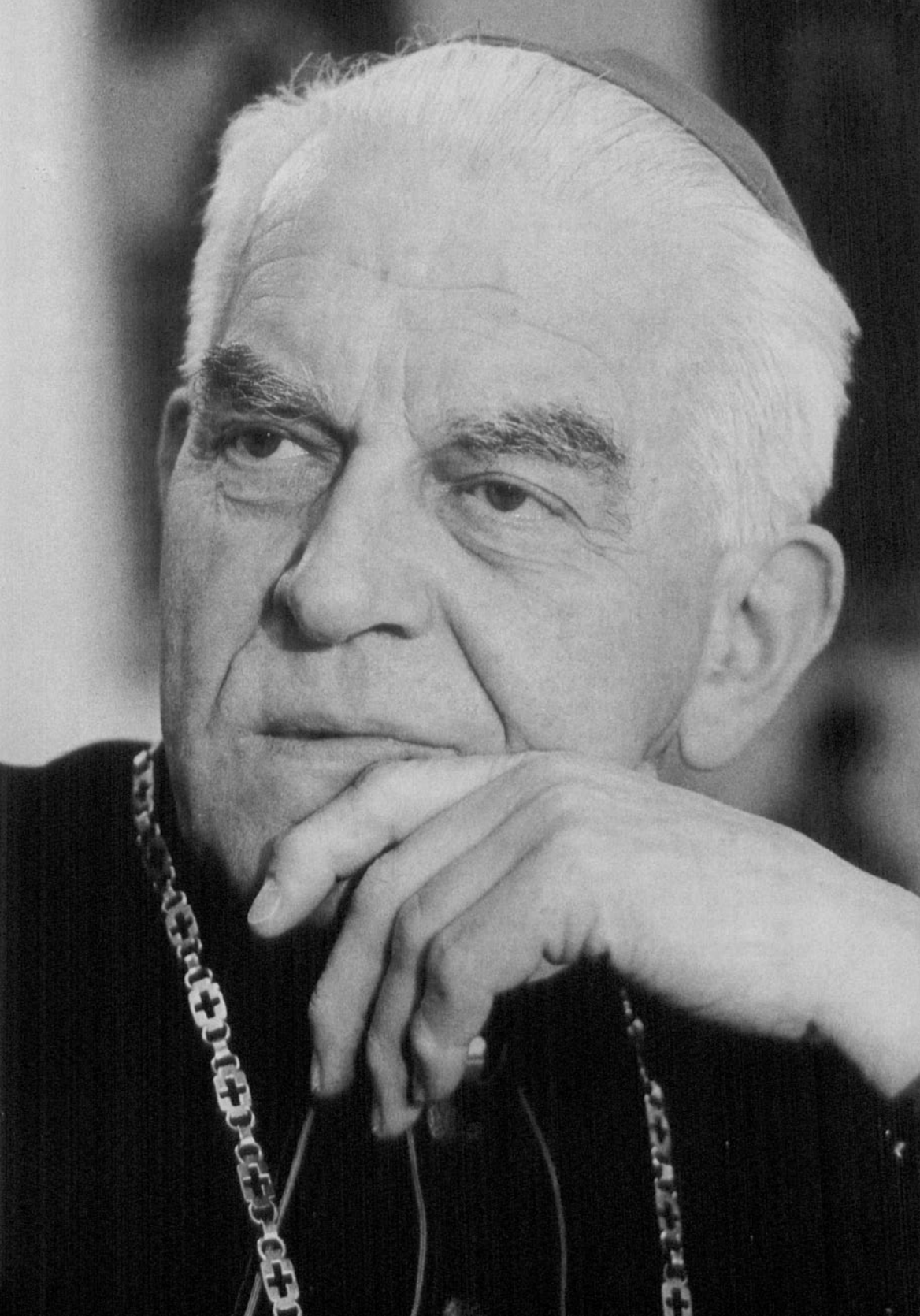
Zwar verzichtet der Herausgeber dem Zweck des Werkes entsprechend durchweg auf eine Kommentierung; als besonders hilfreich — auch für Studierende und Interessenten aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen — erweisen sich jedoch die sorgfältig zusammengestellten Hinweise auf grundlegende Literatur, die den Verträgen jeweils in einer Anmerkung beigegeben sind und eine zuverlässige Erschließung des Hintergrundes ermöglichen. Mit diesem Nachweisapparat, der durch ein Autorenregister ergänzt wird, geht das Werk deutlich über eine bloße Textsammlung hinaus. Die Beschränkung, die sich der Herausgeber bei der Literaturauswahl auferlegen mußte, läßt freilich erneut erkennen, wie dringend notwendig es wäre, die von Charlotte Möck für die Berichtszeit von 1968—1977 vorgelegte Bibliographie Staat und Kirche (Hamburg 1979) fortzuschreiben. Die Mühe einer synoptischen Erschließung des Quellenmaterials nach einzelnen Themen erleichtert ein detailliertes Sachregister. Nimmt man hinzu, daß der Verlag — wie gewohnt — diese beiden Bände ansprechend und (für den zu erwartenden häufigen Gebrauch) solide ausgestattet hat, wird man auch den Preis dieser mehr als 1 700 Seiten umfassenden Textausgabe noch als vertretbar ansehen können. Man darf sicher sein, dieses Werk künftig nicht nur in wissenschaftlichen Bibliotheken, sondern auch bei allen mit Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat befaßten kirchlichen und weltlichen Behörden als unentbehrliches Hilfsmittel vorzufinden.

M. Baldus, Köln

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- ALBERIGO, Giuseppe: Il cristianesimo in Italia. Quadrante 25. Roma-Bari: Laterza & Figli. 1989. 155 S. Kart. 16 000 Lire.
- ALBERIGO, Giuseppe: Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo. Genova: Marietti. 176 S. Kart. 22 000 Lire.
- BAUR, Jörg: Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“ Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1989. Kart. 29,— DM.
- BEECK, Frans Jozef van S. J.: God Encountered. A Contemporary Catholic Systematic Theology, Volume One: Understanding the Christian Faith. San Francisco: Harper & Row 1988, geb. o. Pr.
- BRUNNENBER, Johannes: Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars. Walberberger Studien. Theologische Reihe 14. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1889. XL und 392 S. Ln. 54,— DM.
- DEMME, Klaus: Moraltheologische Methodenlehre. Studien zur Theologischen Ethik Band 27. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1989, 228 S. Br. 24,— SFr.
- DIRSCHERL, Erwin: Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein. Eine theologisch-systematische Untersuchung. Bonner dogmatische Studien Band 4. Würzburg: Echter Verlag 1989. 792 S. Kart. 80,— DM.
- ERNST, Josef: Johannes der Täufer. Interpretation — Geschichte — Wirkungsgeschichte. Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Band 53. Berlin: Verlag Walter de Gruyter. 1989. 426 S. Lw. 158,— DM.
- FEIGE, Ingeborg: Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen. Freiburger theologische Studien Band 138. Freiburg: Herder Verlag 1989. 473 S. Pb. 58,— DM.
- FREY, Martin/SCHOBEL, Paul: Konflikt um den Sonntag. Der Fall IBM und die Folgen. Köln: Bund Verlag 1989. 153 S. Kart. 16,— DM.
- FUGEL, Adolf: Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz. Goldbach: Verlag Schmid-Fehr AG. 1989. 524 S. Kart. o. Pr.
- GÄDE, Gerhard: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Bonner dogmatische Studien Band 3. Würzburg: Echter Verlag. 1989. 325 S. Kart. 48,— DM.
- GIUNTA, Francesco/MARKUS, Robert A./PATRUCCO, Marcella Forlin/FREND, William H. C./WERMELINGER, Otto: Agostino D'Ippona „Quaestiones Disputatae“. Augustiniana Band IV. Palermo: Edizioni Augustinus. 1989. 104 S. Lw. 23 000 Lire.
- GOLDHAHN-MÜLLER, Ingrid: Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian. Göttinger Theologische Arbeiten 39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 406 S. Kart. 84,— DM.
- GRECH, Prosper/VANNINI, Marco/MORETTI, Giampiero/VITIELLO, Vincenzo/BETTILO, Paolo/CIOLINI, Gino/CACCIARI, Massimo: Alle radici della mistica cristiana. Convegni di S. Spirito Band 5. Palermo: Edizioni Augustinus. 1989. 110 S. Kart. 14 000 Lire.
- JANSSEN, Arnold SVD: Briefe nach Südamerika. Band I. 1890—1899. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin Nr. 43. Nettetal: Steyler Verlag. 1989. 450 S. Br. 40,— DM.

- KULD, Lothar: *Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensakts. Internationale Cardinal-Newman-Studien XIII.* Folge. Sigmaringendorf: Verlag Glock und Lutz. 1989. 278 S. Kart. 60,— DM.
- LENZ, Hubert: *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens. Freiburger theologische Studien Band 139.* Freiburg: Herder Verlag. 1989. 339 S. Kart. 46,— DM.
- MALEK, Roman SVD/PRAWDZIK, Werner SVD (Hrsg.): *Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn. Band 37.* Nettetal: Steyler Verlag. 1989. 207 S. Br. 35,— DM.
- MISCELLANEA in occasione del IV. centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588—1988). Roma: Città del Vaticano. 1988. 450 S. Kart. o. Pr.
- OHLIG, Karl-Heinz: *Christologie I. Von den Anfängen bis zur Spätantike. Texte zur Theologie Dogmatik 4, 1.* Graz: Styria Verlag. 1989. 227 S. Kart.
- OHLIG, Karl-Heinz: *Christologie II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Texte zur Theologie Dogmatik 4, 2.* Graz: Styria Verlag. 1989. 239 S. Kart.
- RECKINGER, François: *Verfälschung des Glaubens. Was derzeit alles in Religionsbüchern steht. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1989. 72 S. Kart. 9,— DM.*
- REHKOPF, Friedrich: *Septuaginta-Vokabular.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1989. 318 S. Lw. 38,— DM.
- RÖSLER, Roland: *Der Menschen Zahl oder: Das zerstörte Sodom ist Euer Land (Jes. 1, 7).* Stein am Rhein: Christiana Verlag. 1989. 335 S. Pb. 14,80 DM.
- SADUNAITE, Nijole: *Geborgen im Schatten Deiner Flügel. Verfolgt um des Glaubens willen. Stein am Rhein: Christiana-Verlag. 1989. 189 S. Kart. 12,— DM.*
- SIGNUM PIETATIS. *Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag.* Hrsg. von Adolar Zumkeller OSA. Cassiciacum Band XL. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1989. 670 S. 248,— DM.
- SPIECKERMANN, Hermann: *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. FRLANT 148.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1989. 342 S. Kart. 80,— DM.
- AURELIUS AUGUSTINUS: *Schriften gegen die Pelagianer. Prolegomena Band I: Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Th. G. Ring OSA. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1989. Halbleinen. 120 S. 59,— DM.*
- CARITAS-KALENDER 1990. Hrsg. v. Deutschen Caritasverband, Freiburg. 212 S., reich illustriert, davon 8 ganzseitige Farbtafeln. Br. Einzelpreis 5,80 DM.
- WILLIBRORD — *Apostel der Friesen. Seine Vita nach Alkuin und Thiofrid. Lateinisch-deutsch. Mit einer Einführung versehen, übersetzt und erläutert von H. J. REISCHMANN. Geleitwort von W. BERSCHIN. Sigmaringendorf: Verlag Glock und Lutz. 1989. 128 S. mit 6 Abb., davon 2 farbige. Kart. 38,— DM.*
- ZUM GEDENKEN AN JOSEPH LORTZ (1887—1975). *Beiträge zur Reformationgeschichte und Ökumene.* Hrsg. v. R. DECOT und R. VINKE. Wiesbaden/Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 1989. Br. 396 S. 120,— DM.



Bischof Dr. Bernhard Stein zu seinem dreifachen Jubiläum

Die Theologische Fakultät Trier widmet dieses Heft ihrer Zeitschrift ihrem langjährigen Magnus Cancellarius, dem emeritierten Trierer Diözesanbischof, Herrn Bischof Dr. Bernhard Stein.

Der Anlaß ist die Mitfeier des dreifachen Jubiläums von Bischof Stein, der in diesem Jahr am 5. September sein 85. Lebensjahr vollendete, am 27. Oktober den 60. Jahrestag seiner Priesterweihe begehen und am 5. November auf 45 Bischofsjahre zurückblicken konnte.

Der tiefere Grund dieser Widmung ist die bleibende Dankesschuld der Theologischen Fakultät Trier gegenüber Bischof Stein für die ihr von ihm zuteil gewordene tatkräftige Förderung und für seine verdienstvolle Wirksamkeit als Bischof in der Kirche von Trier und weit darüber hinaus in Kirche und Gesellschaft.

Bischof Stein, dessen Verdienste als Pastor bonus an anderer Stelle vielfach gewürdigt worden sind, war und ist auch unter den Theologen sehr geschätzt aufgrund seiner Aufgeschlossenheit für eine Theologie, die um die Fragen und Nöte der Menschen unserer Zeit weiß und — inspiriert aus der Quelle der Bibel und der Glaubenstradition der Kirche — wegweisende Antworten zu geben versucht. Seine eigenen theologischen und pastoralen Impulse wurden 1984 im Vorwort zu Heft 3 dieser Zeitschrift skizziert.

Die Beiträge des vorliegenden Heftes gelten dem Thema: „Kirche und Seelsorge vor den Herausforderungen der Zukunft. Praktisch-theologische Perspektiven und Impulse.“ Sie wissen sich verpflichtet dem kirchlich-theologischen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, den Bischof Stein mittrug und weiterführte mit Mut und Umsicht, mit Energie und Phantasie in seiner Diözese sowie in seiner Funktion als Vorsitzender der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz und als Vizepräsident der Würzburger Synode erfahrbar für die gesamte Kirche unseres Landes.

Bischof Bernhard Stein mit seinem weiten Herzen und als Mann des Konzils unter uns zu wissen, stärkt viele. Möge Gott es weiter so fügen!

Prof. Dr. Jost Eckert
Rektor der Theologischen Fakultät Trier

„Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000“ — Krise als Chance zum Aufbruch?¹

Der Kirche ist von ihren Anfängen her ein Bild sehr vertraut geworden, und es ist ihr auf ihrem geschichtlichen Weg nicht mehr verlorengegangen, das Bild vom Schiff. Dieses Schiff, das Kirche heißt, hat eine lange Reise hinter sich und bleibt weiterhin auf Fahrt; ganz gleich, ob seine „Passagiere“ sich in einer Kabine vorne im Bug, hinten im Heck oder mitten im Rumpf eingerichtet haben oder ob sie wach und ungeschützt mit auf Deck stehen — das Schiff fährt. Ob diese Fahrt dem einen zu schnell und dem anderen zu schleppend vorkommt, das Schiff muß so oder so Kurs nehmen auf eine bedeutsame Zwischenstation hin, auf das Jahr 2000.

Das Schiff Kirche bewegt sich bei dieser ungewissen Fahrt nicht nur in kirchlichen Binnengewässern, sondern auch im aufgewühlten Wellengang des großen „Weltmeeres“. Kirche und Welt lassen sich nicht auseinandernehmen, ganz einfach deswegen nicht, weil Gott sie bleibend zusammengehunden hat. Unüberbietbar finden wir das am Anfang der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgesprochen. Dort heißt es: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute ... sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS, 1).

In verlässlicher und kritischer Zeit- und Weggenossenschaft hat sich die Reife kirchlicher Lebens- und Weltpraxis zu bewähren. Das erste, was wir zu tun haben, ist daher, Situation und Schicksal der Welt von heute und der Kirche in ihr aufmerksam wahrzunehmen, um vor diesem Hintergrund elementare Sehnsüchte der Menschen aufzuspüren, biblische Visionen zu erheben und Orientierungen zum Handeln zu entwerfen. Situation, Sehnsüchte und Visionen, Orientierungen, das sollen auch die leitenden Stichworte der folgenden Überlegungen sein.

¹ Dieser Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung einer öffentlichen Vorlesung, die der Verfasser im Rahmen des Vortragswerkes der Theologischen Fakultät Trier am 16. Januar 1989 in der Promotionsaula gehalten hat.

I. Bemerkungen zur Situation eines epochalen Übergangs

Nach unseren eigenen Beobachtungen und nach dem Urteil vieler sachkundiger und verantwortlicher Menschen befinden wir uns heute in der Situation eines tiefgreifenden Wandels; in einer Mutation, wie es in der Sprache der Biologie heißt, Zeitenwende nennen es mitunter Historiker und Sozialwissenschaftler, als Epoche der Neugeburt bezeichnen Kulturphilosophen diesen Übergang. Sehr treffend hat dies der international geachtete Gelehrte Dr. Koran Singh aus Kaschmir ins Bild gebracht: „Können wir uns vorstellen, wie es ist, wenn eine Raupe, ein häßlich erdgebundener Wurm, sich verpuppt und aus einer wunderbaren Metamorphose ein schöner Schmetterling mit leuchtenden Farben hervorgeht?“²

Übereinstimmend läßt sich feststellen, wir bewegen uns allem Anschein nach auf etwas Neues zu, was noch weitgehend als unbekanntes Land vor uns liegt. Sich mit auf den Weg zu unbekannten Ufern zu machen, ist keine leichte Sache. Immer dann, wenn man sich auf Neues einläßt, muß man Altes und Vertrautes hinter sich lassen. Dies erzeugt Spannungen und Ängste: Trennungsangst auf der einen und Schwellenangst auf der anderen Seite — dazwischen liegen die Beschwernisse des Übergangs. Darum ist es nicht von ungefähr, daß ein solcher Übergang von tiefgehenden Krisen begleitet wird; denn je radikaler die Neugeburt, um so heftiger die Geburtsschmerzen, die damit verbunden sind³.

A. Drei fundamentale Bereiche der Krise

An drei exemplarischen Bereichen soll dies wenigstens umrißhaft dargestellt werden: an der Krise der Natur (Erde), an der Krise des Menschen und an der Gotteskrise. Alle drei Bereiche hängen sehr eng miteinander zusammen.

1. Die Krise der Erde (Natur)

Die Natur (unsere Erde) wird auf vielfältige Weise wie von fieberhaften Zuständen geschüttelt. Das soll an einem simplen, aber ernsthaften Symptom verdeutlicht werden. Kenner des Waldes beobachten seit langem an

² Vgl. sein Referat „Erde, meine Mutter, halte mich geborgen . . .“, wiedergegeben in FAZ vom 17. 11. 1988, Nr. 268, 10 f., hier: 11.

³ COPRAY nennt sieben Dimensionen dieser Krise des Übergangs: ökonomische Krise, ökologische Krise, militärische Krise, politische Krise, soziokulturelle Krise, intellektuelle Krise, spirituelle Krise. — Vgl. N. COPRAY, Jung und trotzdem erwachsen, 2 Bde., Düsseldorf 1987/88, hier: I, 94. Wir konzentrieren uns auf drei fundamentale Bereiche dieser umfassenden und fundamentalen Krise.

immer mehr Bäumen eine eigenartige Erscheinung: Zwischen den Zweigen oder am Stamm treiben — oft in ganzen Büscheln — scheinbar frische Triebe heraus. Bei näherem Hinsehen handelt es sich dabei um sogenannte „Nottriebe“, in der Fachsprache werden sie inzwischen auch als „Angsttriebe“ bezeichnet. Angsttriebe deuten darauf hin, daß die permanente Verknappung an lebensfördernden Umweltbedingungen den Baum dazu zwingt, letzte Energiereserven im Kampf ums Überleben zu mobilisieren⁴. Die „Angsttriebe“ unserer Bäume sind wie Notsignale der Natur, die sich in ihrer Lebenssubstanz ernsthaft bedroht fühlt. Es sind nicht nur unzählige Bäume krank, sondern hunderttausende von Quadratkilometern Wald sind inzwischen wilden Rodungen zum Opfer gefallen, und ganze Arten der Tier- und Pflanzenwelt drohen auszusterben. Die übermäßige Verwendung von Düngemitteln und Pestiziden haben Grund und Boden in einem ungewöhnlichen Ausmaß vergiftet, die Weltmeere sind aufs äußerste belastet. Die Atmosphäre ist sicht- und spürbar verunreinigt. Die unsere Erde umhüllende und schützende Ozonschicht zeigt Löcher. Dieses zusammen hat eine heraufziehende Klimakrise zur Folge, die vielleicht die globalste Bedrohung allen natürlichen Lebens darstellt. Die Auflistung ließe sich noch weiter fortführen. Alles in allem muß gesagt werden: In unserem Jahrhundert — ganz besonders in den letzten Jahrzehnten — ist es in einem bisher nicht gekannten Ausmaß zu einer Beschädigung der gesamten Biosphäre gekommen⁵.

2. Die Krise des Menschen

Dies alles aber wurde möglich, weil der Mensch zwar sehr erfinderisch, aber zugleich auch sehr eigenmächtig mit der Natur umgegangen ist. Der einseitig technisch-rationale Umgang mit der Schöpfung hat zu bewundernswerten Entdeckungen und Fortschritten geführt — und dies in fast allen Bereichen der Welt- und Lebensgestaltung. Zugleich aber hat er eine äußerst gefährliche Entfremdung zwischen Mensch und Natur begünstigt. Überall da, wo der Mensch das Bewußtsein verliert, daß er organischer Bestandteil der kosmischen Erscheinungswelt ist, da werden Erde und Kosmos zu ungeschützten Objekten seines wissenschaftlichen und praktischen Zugriffs. Wo der Mensch eine solch ausbeuterische Polarisierung

⁴ Vgl. N. COPRAY, In Hoffnung widerstehen. Wege aus der Krise, München 1988, 9.

⁵ Vgl. C. F. V. WEIZSÄCKER, Die Zeit drängt, München—Wien 1986; Das Ende der Geduld, München—Wien 1987, und das Schlußdokument von Die ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ vom 15. bis 21. Mai in Basel (deutsche Fassung epd — Dokumentation Nr. 24/89).

betreibt, da zerbricht die lebensnotwendige Symbiose zwischen ihm und der Natur. Und das wird auf Dauer nicht nur für die Natur bedrohlich, sondern auch für den Menschen selbst. Insofern erweist sich die Krise der Natur zutiefst als Krise des Menschen⁶.

Die Krise des Menschen reicht aber noch in eine andere Dimension hinein. Namhafte Zeitgenossen halten das Zerschneiden personaler Beziehungen und ganzer Beziehungsnetze und damit verbunden ein Verlust an Vertrauen für die gravierendste Veränderung im Zusammenleben von Menschen heute. Das aber deutet darauf hin, nicht nur das Verhältnis des Menschen zur Natur zeigt gefährliche Risse, sondern auch das Beziehungsgefüge der Menschen untereinander. Es ist der bekannte Theologe und Religionsphilosoph Eugen Biser⁷, der versucht, diese auffälligen Symptome auf ihre eigentliche Wurzel in der Tiefe der menschlichen Person zurückzuführen — nämlich auf eine elementare „Störung des Ur-Vertrauens“. Er ist der Meinung, daß bei einer wachsenden Zahl von Menschen nicht irgend etwas, sondern der Kern menschlicher Identität und damit die Annahme seiner selbst erheblich bedroht oder beschädigt sind. Der Mensch weiß nicht mehr, woran er mit sich selbst ist. Wo das Grundvertrauen in der Tiefe des Ich beschädigt ist, da werden versöhnte, sinngebende und lebensfördernde Beziehungen zu anderen Menschen und zur Natur erschwert oder gar nicht mehr möglich sein. Dort stellen sich vielmehr in verstärktem Maße Angst und Einsamkeit als bestimmendes Lebensgefühl ein. Da wird schonungsloser und ausbeuterischer Umgang mit den Natur- und Lebensressourcen leicht zu einer Art Überlebensstrategie und Wachstum und Wohlstand zum „Sakrament“ der Gesellschaft (J. B. Metz). Das hat dann auch im Gefolge, daß die personale Lebenswelt der Menschen von einer immer mächtiger werdenden organisierten Systemwelt überspannt wird. Die Gestaltung von Beziehungsnetzen zwischen Personen wird durch ein immer dichter und weniger durchschaubares Gewirr von Sachzwängen und Funktionen, von Reglements und Kontrollen erschwert oder gar zerstört. Die Entfaltung persönlicher Beziehungen wird fast ganz in die private Sphäre abgedrängt und dem Menschen dort zur Eigengestaltung freigegeben. Dieser Bereich wird dadurch isoliert und überfordert. Die Folgen sind ein zunehmendes Scheitern personaler und partnerschaftlicher Beziehungen, auch in den kleinen Lebens- und Erfahrungswelten⁸. Das alles aber weist noch in eine weitere Dimension.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. E. BISER, Glaubenswende. Eine Hoffnungsperspektive (HTB 1392), Freiburg—Basel—Wien 1987.

⁸ Auf diese Entwicklung machte schon frühzeitig aufmerksam: H. FREYER, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1967.

3. Die entscheidende Krise, die Gotteskrise

„Am Anfang ist die Beziehung“, so sagt es der bekannte jüdische Religionsphilosoph Martin Buber. Und der Gott der jüdisch-christlichen Tradition erweist sich als ein beziehungsreicher Gott, er ist der „unwiderruflich beziehungswillige Bundesgott“ (H. Stenger)⁹.

Der Gott der christlichen Tradition hat ein (drei)personales Antlitz, das des Vaters, das des Geistes und vor allem das des Sohnes. Das Antlitz des Sohnes ist zum Menschenantlitz geworden, in das wir nach den Erfahrungen der Bibel hineinschauen dürfen und in dem wir Jesus als unseren Bruder erkennen. Und wenn wir in dieses Angesicht schauen, sehen wir auch das des Vaters. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, sagt Jesus (Joh 14, 9). Um das menschenfreundliche Antlitz Gottes in Jesus Christus aber entdecken und erfahren zu können, sind gute menschliche Gesichter notwendig. Vielleicht stoßen wir hier zum Kern der Krise heute vor. Es stellt sich die erregende Frage: Sind darum so viele Menschen — und dies ganz besonders in der westlichen Welt — nicht mehr in der Lage, das gute Antlitz Gottes zu suchen, weil sie zu wenig verlässliche Gesichter in ihrem menschlichen Beziehungsfeld erfahren — oder weil sie diese unter Schmerz und Trauer verloren haben? Sind viele deshalb nicht mehr imstande, den personal-kosmischen Gott zu entdecken, weil sie den unmittelbaren und heilsamen Kontakt zur Natur verloren haben? Hier kommt der Mensch in Gefahr, Gott ganz hinter sich zu lassen und sein Heil nicht mehr in Beziehungen zu anderen und zu dem „ganz Anderen“ (M. Horkheimer), den wir Gott nennen, zu finden. Viele suchen dann ihr Heil in der Auflösung des Menschen in einen unbestimmten, „allkosmischen Schoß“ hinein, wie es auf breiter Front durch die neue Religiosität heute propagiert wird¹⁰. Dieser erste Teil soll kurz zusammengefaßt werden: Nach begründeter Einschätzung erweist sich die gegenwärtige Krise der Natur als eine fundamentale Krise des Menschen, und die Krise des Menschen gipfelt in der Gotteskrise.

4. Die Teilhabe der Kirche an der Krise unserer Zeit

Es bedarf keines näheren Nachweises; auch innerhalb der Kirche macht das Wort von der Krise die Runde. Mitunter ersetzen wir es im innerkirchlichen Gespräch durch das Wort „Schisma“, wenngleich in analogem Sinn. Man will damit ernsthafte Trennungs- und Krankheitssymptome am Leib

⁹ I. BAUMGARTNER, Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel, Passau 1982, 28.

¹⁰ J. SUDBRACK, Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age, Würzburg 1988.

der Kirche und ihrem Verhältnis zur Welt zum Ausdruck bringen. Bekannt geworden ist in diesem Zusammenhang etwa eine Äußerung von Papst Paul VI., der meinte: Das Auseinanderbrechen von Evangelium und Kultur sei das eigentliche Grundschiisma der Neuzeit (EN, 20). Andere sehen die Trennung unter einer mehr personbezogenen Betrachtungsweise, nämlich im Auseinanderfallen von Glauben und Leben. Die südamerikanische Befreiungstheologie identifiziert das Gefälle von arm und reich als den zentralen Gegensatz nicht nur in der heutigen Welt, sondern auch in der Kirche. Die feministische Theologie dagegen sieht die eigentliche Krankheit von Kirche und Gesellschaft in der Ungleichheit von Mann und Frau. Pastoraltheologen identifizieren die geschichtlich bedingte Spaltung zwischen Klerus und Volk vielfach als Grundschiisma in der Kirche (Zulehner).

Man könnte diesen Katalog der Einschätzungen noch weiter vervollständigen. Fragen wir aber nach dem gemeinsamen Kern dieser verschiedenartigen Sichtweisen der Krise, so läßt er sich in den bereits genannten Grundstörungen wie Personenkrise, Beziehungskrise, Vertrauenskrise wiederfinden. Von daher ergibt sich die ernsthafte Frage: Gipfelt vielleicht die eigentliche Beziehungs- und Vertrauenskrise der Kirche nicht auch in der Gotteskrise? Es gibt Anzeichen und Befunde dafür, daß auch mehr und mehr Menschen in den Reihen der Kirchenmitglieder ihren alltäglichen Lebensvollzug scheinbar ganz gut ohne Gott organisieren¹¹. Ist das verhängnisvolle Defizit innerhalb unserer kirchlichen Gemeindepraxis nicht vielfach dies, daß wir so tun und handeln, als wäre Gott gar nicht gefragt, als wäre er gar nicht unter uns? Erliegen nicht Kirchen und Gemeinden (gerade auch in unserem Land) mehr und mehr einem gesellschaftlichen und strukturellen Zwang zu immer perfektionierterer Organisation, bei der für die Ausgestaltung personaler Lebens- und Beziehungsräume immer weniger Mutterboden bleibt¹²? „Unsere Pfarrgemeinden sind keine Gemeinschaften“, so klagte kürzlich ein Pfarrer bedauernd, aber auch ein wenig hilflos. Stehen wir nicht in der Gefahr, daß in der dünner gewordenen Luft von Bürokratie und der Inflation funktionaler Vollzüge das Gottesgeheimnis als gestaltendes Lebensgeheimnis sich immer mehr verdunkelt? Nicht umsonst geht ja heute das aufreizende Wort vom „ekklesialen Atheismus“ durch die Reihen, das Wort also vom kirchlichen Handeln ohne Gott¹³.

¹¹ E. NOELLE-NEUMANN/R. KÖCHER, *Die verletzte Nation*, Stuttgart 1987, 164 ff.

¹² F. X. KAUFMANN/J. B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg—Basel—Wien 1987.

¹³ Vgl. J. FISCHER, *Über das Gottvorkommen in der heutigen Kirche. Wider den ekklesialen Atheismus*, in: M. ALBUS/P. M. ZULEHNER (Hrsg.), *Nur der Geist macht lebendig*, Mainz 1985, 29—37; ferner: P. M. ZULEHNER, *Das Gottesgerücht. Bausteine*

Und darum handelt es sich in der Kirche auch nicht in erster Linie um eine Krise in der Weitergabe des Glaubens von einer Generation zur anderen, sondern es handelt sich im Kern wahrscheinlich um etwas viel Tieferreichendes, es handelt sich um eine Teilhabe an der umfassenden Krise unserer Zeit, ganz besonders an der Gotteskrise¹⁴. Verliert der Gott der Bibel und der Gott Jesu Christi bei allzu Vielen seinen lebensstiftenden Sinn, seine normierende und weltgestaltende Kraft? Das scheint die entscheidende Frage an alle im Schiff der Kirche — besonders hier in der westlichen Welt — zu sein.

B. Krise als Chance — „Kairos als Stunde Gottes“

Es gibt ein bedenkenenswertes Wort, und das besagt: „Man wandelt nur das, was man annimmt“ (C. G. Jung). Nach dem Wahrnehmen der Situation ist daher das demütige Annehmen ein nächster wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer Neugestaltung. Man kann sich der so darbietenden Gesamtlage gegenüber unterschiedlich verhalten. Manch einer steht in der Gefahr, solch tiefgreifende Krisen einseitig als Vorboten einer weltweiten Unheilssituation zu deuten.

Es gibt heute in der Literatur, in der Philosophie und im Bewußtsein von Menschen so etwas wie eine „Lust an der Bedrohung“, ein „Schwelgen im Ausmalen von Katastrophen“, eine gewisse „Faszination an der Apokalypse“. „Der Tod des Globus“, der „Globozid“, sei näher gerückt, so etwa faßt der Philosoph Günther Anders diese Zeitströmung zusammen¹⁵. Wo eine solche Grundstimmung überhand gewinnt, führt sie dazu, Krisen in gefährlicher Weise zu radikalieren. Und keiner soll sagen, daß die Menschen im Schiff der Kirche nicht auch von solchen Bewußtseinslagen erfaßt und unterschwellig beeinflusst werden können.

Es besteht aber auch die andere Möglichkeit, nämlich die heutige Situation mit einem wichtigen biblischen Erfahrungshorizont in Verbindung zu bringen. Das Wort Krise (krisis) ist ja der Bibel keineswegs unbekannt. Es bedeutet in seinem tiefsten Kern, daß der Mensch seine eigentliche geschöpfliche Grundsituation vor Gott erkennt, sie annimmt und von Gott her neue Lebensmöglichkeiten erschließt¹⁶. Biblisch gedeutet kann somit

für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1987, 46—56.

¹⁴ Vgl. D. SEEGER, Die Sorge um die Weitergabe des Glaubens. Zur gemeinsamen Studententagung von Bischofskonferenz und ZdK, in: HK (42) 1988, 588—590.

¹⁵ Vgl. G. ANDERS, Die Antiquiertheit des Menschen (2 Bde.). Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980 und 1987, hier: N. COPRAY, In Hoffnung widerstehen, 20.

¹⁶ Vgl. W. HÄRLE, Krise in theologischer Sicht, in: Wege zum Menschen (29) 1977, 408—416.

jede Krise zum Kairos, zur Stunde Gottes mit dem Menschen und seiner Schöpfung werden. Von solchem Bewußtsein erfüllt, hat ein authentischer Zeuge unserer Zeit die Worte gesprochen: „Jede Krise hat nicht nur ihre Gefahren, sondern auch ihre Möglichkeiten. Sie kann Heil oder Untergang bedeuten. In einer dunklen und kranken Welt kann in den Herzen der Menschen doch das Reich Gottes neu aufblühen“ (Martin Luther King).

Krisen sind Zeichen der Veränderung, christlich gesprochen: Anruf zur Umkehr, Ermutigung zum Aufbruch auf neue Lebensmöglichkeiten hin, auf bessere Lebensmöglichkeiten unter den Augen Gottes. Dazu aber ist es unbedingt notwendig, daß die eingestifteten Sehnsüchte der Menschen sich auf eine neue Weise mit den großen und wegweisenden Visionen der Bibel verbinden. Sehnsüchte und Visionen, um diese Stichworte kreisen die Überlegungen im nun folgenden Teil.

II. Sehnsüchte der Menschen und Visionen der Bibel

Bert Brecht berichtet von den Fischern der Lofoten (vor der Küste von Norwegen) etwas Eigenartiges: Wenn die großen Stürme kommen, gibt es einige Fischer, die ihre Boote am Strand festmachen und schleunigst an Land gehen. Andere stechen eiligst in See. Es ist schon sonderbar, die Boote sind draußen sicherer als am Strand. Auch bei ganz schweren Stürmen sind sie auf hoher See durch die Kunst der Navigation neu auf Kurs zu bringen, während sie schon bei kleineren Stürmen am Strand von den Wogen zerschmettert werden¹⁷. Es gehört Mut dazu, sich trotz gefährlicher Wetterlage aufs offene Meer hinauszuwagen, aber dazu gehört auch noch etwas anderes — und vielleicht ist das das Entscheidende — es gehört dazu die Sehnsucht nach der Weite des Meeres, die Sehnsucht nach den ungeahnten Möglichkeiten in der Ferne.

Mit Bedacht steht dieses Bild am Anfang der weiteren Überlegungen, bei denen es — wie bereits angedeutet — um die hoffnungsvollen Wörter Sehnsüchte und Visionen geht. Es ist ja eigenartig, Gefahren, Krankheiten, Krisen wühlen Menschen in der Tiefe auf, machen sie betroffen und bringen um so deutlicher ihre eigentlichen (sonst oft verdeckten) Sehnsüchte an den Tag. Wenn man im Dunkeln sitzt, überkommt einen die Sehnsucht nach dem Licht um so stärker, und wenn man die Krankheitszeichen in Welt und Kirche heute einfühlsam wahrnimmt, erfährt man darin etwas über die ungestillte Sehnsucht der Menschen nach gutem und erfülltem Leben. Es soll überprüft werden, ob solchen Sehnsüchten, wie sie in den

¹⁷ Entnommen: F. KAMPHAUS, Briefe an junge Menschen, Freiburg—Basel—Wien 1988, 10 f.

Krisen unserer Zeit aufbrechen, nicht bedeutsame Visionen der biblischen Botschaft zutiefst als deutende Antworten und Wegweiser entsprechen.

A. Sehnsüchte der Menschen heute und Visionen der Bibel

Drei Sehnsüchte scheinen heute besonders auffällig: Die Sehnsucht nach Vertrauen und Verlässlichkeit, die Sehnsucht nach heilem Leben und die Sehnsucht nach Personsein in Gemeinschaft. Sie alle sind Teilaspekte einer ganzheitlichen Lebens- und Hoffnungsperspektive.

1. Die Sehnsucht nach Vertrauen und Verlässlichkeit

Als ernsthaftes Krankheitszeichen konnte beschädigtes oder zerbrochenes Vertrauen in den kleinen und großen Lebenswelten der Menschen genannt werden. Das aber hängt — wie bereits dargelegt — damit zusammen, daß der Mensch in der westlichen Welt auf dem Wege ist, sich zu einem „heillosen Individualisten“ zu entwickeln. Zu seinen alltäglichen Redewendungen gehört es, zu sagen: „Trau keinem mehr über den Weg“; oder „Trau keinem über dreißig“ (so hieß und heißt es mitunter im Jargon der Jugend); oder auch „Auf andere kannst du dich nicht verlassen, du mußt deine Probleme schon selbst lösen.“

In alldem zeigt sich eine bedrohliche Lebensverarmung durch Vertrauensschwund — auch und gerade zwischen den Generationen (vgl. Noelle-Neumann/Köcher). Die elementar aufbrechende Sehnsucht, die sich gerade daraus erhebt, ist ein Verlangen nach Verlässlichkeit, ein Verlangen nach Vertrauen und Treue. Untersuchungen bestätigen uns dies als besonders ausgeprägt bei jungen Menschen¹⁸. Unter dem Druck der rauen Wirklichkeit begeben gerade sie sich auf die Suche nach verlässlichen Weggefährten. Die Worte aus dem „Kleinen Prinzen“: „Du bist zeitlebens für das verantwortlich, was du dir vertraut gemacht hast“ (Saint-Exupéry) bedeuten ihnen sehr viel, wenngleich diese Sehnsucht auch immer von der Befürchtung durchkreuzt wird, daß sie diesem Anspruch gegenüber scheitern könnten.

Und es ist der bereits genannte Eugen Biser, der diese Sehnsucht nach Vertrauen und Verlässlichkeit in eine „theologische Kairologie“ einbezieht und sie mit einer aufbrechenden Tendenzwende im Glaubensverständnis in Verbindung bringt. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem epochalen Gestaltwandel des Glaubens, nämlich von einem Wissens- zu einem Erfahrungsglauben, von einem Satz- zu einem Vertrauensglauben, von

¹⁸ Vgl. „HORNSTEIN, Unsere Jugend. Über Liebe, Arbeit, Politik, Weinheim 1982 (siehe die einschlägige Tabelle, 64); ferner: D. BAACKE, Die 13—18jährigen. Einführung in die Probleme des Jugendalters, Weinheim 1983, 109.

einem Gehorsams- zu einem Verstehensglauben¹⁹. Und es scheint, das Auflehnen vieler junger Menschen gegen die religiöse Welt der Erwachsenen hängt elementar mit diesem Wandel zusammen. Dieses Auflehnen ist ja oft wie ein verschlüsselter Hilferuf, wie ein Notsignal, das besagt: Gewährt uns Zeit zum Verstehen, gewährt uns eigene Erfahrungen, gewährt uns vor allem Vertrauen(svorschuß), und wir finden eher auf den uns noch verborgenen Weg befreienden Glaubens und sinnvollen Lebens.

Vor diesem Hintergrund kann die biblische Verheißung vom treuen mitgehenden Gott ihre ganzen Hoffungskräfte freigeben. Nach dem Bericht im Buche Exodus (3, 14) enthüllt Gott vor Mose seinen Namen, Gott legt vor einem Menschen und für uns Menschen sein Innerstes, sein Herz frei, indem er spricht: „Ich bin (da), der ich (da) bin“, das will nach der Auslegung von Alfons Deissler besagen: „Ich bin da und werde dasein als dein helfender und heilvoller Gott, was auch geschehe.“²⁰ Dieses verlässliche Mitsein Gottes auf dem Wege hat schließlich seinen tiefsten Ausdruck in der klassischen Treueformel gefunden: „Ich bin euer (Wege-)Gott — ihr seid mein Volk“ (Ex 6, 5–7; Lev 26, 22).

Die unbeirrbar Treue Gottes wird in vielen Wegeerzählungen des Alten Testaments immer wieder ins Bild gebracht. Es ist ganz besonders eine unüberbietbare Weggeschichte der jüdisch-christlichen Tradition, die nicht mehr aus der Erinnerung verloren ging und die viele geschichtliche Aufbrüche in die Freiheit begleitete: Es ist dies der Auszug aus dem Sklavenhaus Ägyptens hin zum Land der Verheißung. Diese Erzählung scheint gerade heute von besonderem Gewicht²¹. Damals wie heute gibt es die bittere Erfahrung der Wüste als Krise des Übergangs, damals wie heute gibt es in solcher Situation verängstigtes oder zweifelndes Volk und die erregende Frage: „Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?“ (Ex 17, 3–7). Auch die Menschen damals hatten reichlich Brot (sprich Manna) zu essen, trotzdem packten sie Zweifel (Ex 16, 6–21). Sie verlangten nach immer mehr und immer neuen Zeichen (Beweisen). Aber während sie so mit Gott haderten, ist er längst mit ihnen, aber ihre Augen sind wie unsere gehalten. Er ist doch der Gott, der sagt: „Ich kenne ihre Leiden“ (Ex 3, 7); er ist derjenige, der die Tränen seines Volkes wie in einem Krug sammelt (Ps 56, 9). Er ist ihnen gleichsam Schild und Schutz, bei Tag und bei Nacht (Ps 91); er stillt ihren Durst mit Wasser aus dem Felsen (Ex 17, 1–7). Und sein

¹⁹ Vgl. E. BISER, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz—Wien—Köln 1986.

²⁰ Vgl. A. DESSLER, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg 1972, 50 f. (Inzwischen in 12. Auflage erschienen.)

²¹ Eine eindrucksvolle Auslegung des Exodusberichtes findet sich in dem Buch von H. FISCHEDICK: Von einem der auszog, das Leben zu lernen, München ²1988.

Wort war und ist nie (mehr) verklungen: „Ich bin der Herr, euer Gott. Ihr seid mein Volk, die Herde meiner Weide“ (Ez 34, 31)²².

In dieser Treue Gottes, die sich in den Bedrängnissen auf dem Wüstenweg bewährt, scheint eine Vision auf, vor der die Kirche auf der Fahrt ins Jahr 2000 auf den Prüfstand gerät. Es stellt sich die bedeutsame Frage, wie kann sie in der Vertrauenskrise unserer Zeit, aber auch bei soviel Sehnsucht nach Verlässlichkeit und Treue, mit den Menschen so unterwegs sein, daß wir der Treue Gottes viel zutrauen und miteinander Vertrauen neu lernen?

2. Die Sehnsucht nach heilem und ganzheitlichem Leben

Die globalen Krisen heute machen Menschen betroffen, oft sogar krank. Was uns sehr nachdenklich machen muß, ist die zunehmende Zahl von verwirrten und gestörten Kindern und Jugendlichen. Junge Leute, die im Milieu des Wohlstandes groß werden, geraten verstärkt in den inneren Notstand²³. Von daher wird verständlich, daß sich gerade bei ihnen ein bewundernswertes Mitgefühl gegenüber beschädigtem und krankem Leben entwickelt und sich zugleich eine existentielle Sehnsucht nach ganzheitlichen und heilenden Lebensperspektiven einstellt. Viele ihrer Bemühungen um alternative Lebensentwürfe zielen in diese Richtung. Und es läßt sich gerade im Umgang mit jungen Leuten feststellen, welch hohe Erwartungen sie diesbezüglich immer noch an Theologie, Kirche und Seelsorger haben, sobald man sich auf ihr ambivalentes Lebensgefühl einläßt²⁴. Auch hinter dem ständig noch steigenden Bedarf an Beratung und Therapie auf dem Boden und im Umkreis der Kirche verbirgt sich zutiefst ein elementares Verlangen nach Heilung aus den Quellen christlichen Lebens. Auch diese Erfahrungen inspirieren zu neuen Überlegungen in der Theologie. Wolfgang Beinert und Eugen Biser haben die heilende, die therapeutische Dimension von Theologie und Seelsorge wieder entdeckt und umfassend herausgearbeitet, und auch das neue Handbuch der Pastoraltheologie widmet dem seine besondere Aufmerksamkeit²⁵.

Sie alle befinden sich dabei in guter Gesellschaft, denn bereits Clemens von Alexandrien nannte die Lebenspraxis Jesu eine „heilige Therapie“ an

²² Vgl. W. FÜRST, Seelsorge in einer säkularisierten Welt, in: Pastoralblatt 11/1987, 322—332 (1. Teil); 1/1988, 2—14 (2. Teil); 4/1988, 102—115 (3. Teil), hier: 2. Teil, 4. (Diesen Ausführungen verdankt der Verfasser wichtige Anregungen.)

²³ N. COPRAY, Jung und trotzdem erwachsen, besonders Bd. 1. (Er spricht in diesem Zusammenhang von einer „paradoxen Identität“, ebd., 47.)

²⁴ R. BLEISTEIN/P. M. ZULEHNER, Mit der Jugend Gott suchen. Perspektiven für die kirchliche Jugendarbeit, München 1987.

²⁵ Vgl. W. BEINERT (Hrsg.), Hilft Glaube heilen, Düsseldorf 1985; E. BISER, Theologie als Therapie, Heidelberg 1985; Pastoraltheologie, Bd. 1 Fundamentalpastoral, P. M. ZULEHNER (Hrsg.), Düsseldorf 1989, 90 ff.

der Menschheit²⁶; „deshalb heißt auch der Logos (Jesus Christus) Heiland; denn er hat für die Menschen geistige Arzneien erfunden zum Wohlbefinden und zum Heil“²⁷. Und es muß uns Kirchenleuten schon zu denken geben, daß Formen neuer Religiosität auch dadurch so viel Anklang finden, weil sie verheißen, Menschen mit den eigenen Selbstgestaltungskräften und mit den Ressourcen der Natur so in Berührung zu bringen, daß sich ein neues verwandeltes und ganzheitliches Bewußtsein bilden kann²⁸.

Bringen wir diese Sehnsüchte nach ganzheitlichem und heilem Leben mit der biblischen Erfahrungswelt in Berührung, so scheint darin nichts Geringeres als die maßgebende Vision vom Reich Gottes auf. Es ist ja Jesus selbst, der die Reich-Gottes-Verheißung auf eine unüberbietbare Kurzformel bringt, wenn er sagt: „Geht und berichtet, was ihr gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird die Frohe Botschaft verkündet“ (Mt 11, 4–6). Und es ist Jesus, der die Verheißung nicht nur ins Wort bringt, sondern sie auch verkörpert; diese Verheißung von der verwandelnden Kraft der Liebe Gottes. Jesus heilt ganzheitlich, d. h., er verhilft nicht in erster Linie zu nur körperlichem Wohlergehen, sondern zur Wandlung und Umgestaltung des ganzen Lebens und Lebenszusammenhangs, indem er Menschen mit dem Geheimnis Gottes in Berührung bringt. Er bringt sie mit jenem Gott in Berührung, von dem es im Buche Exodus heißt: „Gehört, ja gehört habe ich den Klageschrei . . . und gesehen, ja gesehen habe ich das Elend meines Volkes, ich kenne ihr Leid“ (Ex 3, 7–10). Zugleich ermächtigt und beauftragt Jesus die Kirche zur ganzheitlichen und heilenden Lebens- und Weltgestaltung im Namen dieses Gottes. Nach der Art Gottes „ . . . zu suchen und selig (heil) zu machen, was verloren (verwundet) war“ (Lk 19, 10), das ist der bleibende Seelsorgeauftrag Jesu an die Kirche. Hieraus aber ergibt sich die wichtige Anfrage an die Kirche auf ihrem Weg ins Jahr 2000. Diese Anfrage heißt: Wie kann sie mit den Menschen so zusammensein, daß sich inmitten von soviel Sehnsucht nach heilem Leben die Reich-Gottes-Vision als ganzheitliche und verwandelnde Lebens- und Gestaltungskraft neu entfalten kann?

3. Die Sehnsucht nach Personsein in Gemeinschaft

In einem Erlebnisbericht von einem jungen Mann heißt es unter anderem, daß er allein auf einer Reise durch ein fernes Land war. Unterwegs schrieb er eine Karte mit einem bemerkenswerten Text: „Endlich allein,

²⁶ Vgl. Stromata VII 42, 8.

²⁷ Vgl. Stromata VII 2, 1.

²⁸ Vgl. G. FUCHS, Holistisch oder Katholisch?, in: Leb Sel 39 (1988), 264–271.

kein Mensch, nur ich mit mir. Und manchmal schaue ich stundenlang ins klare Wasser, sehe mein Spiegelbild und denke über mich nach ...²⁹ Ein solches Verhalten wird ohne umständliche Erläuterung heute gut verstanden. Es steht für eine der maßgebenden Strömungen in unserer Zeit. Was wir in den letzten Jahrzehnten erlebten, war ein „Individualisierungsschub“ von großem Ausmaß. Das Wort von der Selbstverwirklichung drängte sich ganz weit nach vorn. Dahinter steht wiederum diese ungestillte Sehnsucht nach persönlichem, nach unverwechselbarem, nach erfülltem Leben.

Mit Hilfe einer ganzen Palette von Trainings- und Meditationsangeboten wird heute versucht, diesem Anliegen zu dienen, um die Weite und den Reichtum des eigenen „Ich“ auszuloten. Dies kann der Selbstwerdung des Menschen neue Impulse geben und neue Möglichkeiten eröffnen. Überall da aber, wo die Konzentration auf die eigene Person übersteigert und zur Fixierung wird (wie dies ja heute vielfach geschieht), da begegnet der Mensch im Spiegelsaal des eigenen „Ich“ nur noch sich selbst — und dann besteht die Gefahr, daß er auf Dauer auch an sich selbst krank wird und daran zerbricht. Vor diesem Erfahrungshintergrund scheint heute eine alte Erkenntnis aus der Versunkenheit gehoben zu werden und neu an Boden zu gewinnen: Das „Ich“ (ganz auf sich selbst gestellt) kann sich sehr leicht in der Enge des eigenen Hauses ausweglos verrennen. Immer bedarf es der Öffnung auf die anderen hin und des Zusammenseins mit ihnen, ihren Reaktionen, ihren Fragen und der Kommunikation mit ihnen; Personwerdung, Menschwerdung gibt es nicht ohne den Mitmenschen, ohne das Du und ohne das Wir. Niemand lebt für sich allein.

Diese Tendenz findet seit langem einen neuen Widerhall in der theologischen Reflexion. Eine Wende zur Person, eine Wende zum Menschen, findet in der Entfaltung eines theologischen „Personalismus“³⁰ und einer reichen „theologischen Anthropologie“³¹ einen unübersehbaren Niederschlag. In enger Verbindung damit entwickelt sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil aber auch etwas anderes, ein neues Leitbild für Kirche: Kirche als *Communio*, Kirche als Gemeinschaft durch gegenseitige Teilhabe und Teilgabe, durch Partizipation³². Es ist das große Verdienst des kürzlich verstorbenen Theologen Hans-Urs von Balthasar, die ästhetische

²⁹ Vgl. F. KAMPHAUS, 25.

³⁰ Vgl. R. GUARDINI u. a.

³¹ Vgl. K. RAHNER u. a.

³² Vgl. W. KASPER, Kirche als *Communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: F. Kardinal KÖNIG (Hrsg.), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 62—84. *Communio* und *Participatio* stellen Schlüsselworte in den Pastoralentwürfen der südamerikanischen Kirche dar.

Seite des Glaubens wieder entdeckt zu haben. „Das Christentum hat Gestaltcharakter“, so seine Aussage³³. Die Gestalt von Kirche, die dem zentralen Geheimnis der christlichen Botschaft von der zuvorkommenden Liebe Gottes und der daraus erwachsenden Selbst- und Nächstenliebe am meisten entspricht, heißt *Communio* (Gemeinschaft durch Teilhabe und Teilgabe); Glaube drängt ja immer auf eine angemessene soziale Verleiblichung. Darin aber kommt zum Ausdruck: Personsein, diese Ursehnsucht der Menschen, gibt es nur durch Teilen im Beziehungsnetz von Gemeinschaft und letztendlich durch die vorausgehende Teilhabe am „ganz Anderen“.

Dies aber verweist uns in die wohl anspruchsvollste biblisch-theologische Vision, in das Geheimnis vom dreifaltigen Gott. Wir können uns diesem Geheimnis nur in großer Ehrfurcht nähern, auch in unseren sprachlichen Ausdrucksformen und deutenden Bildern. Nach begründeten Überlegungen und Erfahrungen gibt es für das Gottesbild der abendländischen Christenheit keine treffendere Kurzfassung als die: Gott ist Liebe, als Person in (durch) Gemeinschaft (Beziehung). Und mit Leonardo Boff kann erläuternd hinzugefügt werden: Wie in Gott die drei Personen miteinander kommunizieren, sich durchdringen (*Perichorese*) ... so offenbart er sich auch in der Heilsgeschichte (immer wieder) als ein Gott der ... stillen Partizipation³⁴.

Daraus aber kann nun abgeleitet werden: Das oft engagierte, aber mitunter auch krampfhaft Bemühen des modernen Menschen nach Selbstverwirklichung, nach Personsein, nach Subjektwerdung, sein nie zu Ende kommendes Ringen um Identität, ist nichts anderes als seine ungebrochene und nie verstummende Sehnsucht nach ganzheitlichem Leben, nach sinnvollem Leben, nach Leben in Fülle; letztendlich die Sehnsucht, das zu sein, was er in den Augen Gottes immer schon ist: Geschöpf der Liebe Gottes als Person in (durch) Gemeinschaft.

Für die gegenwärtige Kirche ergibt sich daraus die bedeutsame Frage: Wie kann sie mit den Menschen in der heutigen Welt so zusammensein, daß sie das Liebes-Geheimnis Gottes, nämlich Personsein in (durch) Gemeinschaft, als Erneuerungs- und Gestaltungskraft in diesen mühsamen Prozeß des Übergangs überzeugend und verwandelnd einbringt? Darin aber zeigt sich zugleich eine der entscheidenden Herausforderungen für die Kirche auf ihrem Weg ins Jahr 2000. Diese Herausforderung ist anspruchsvoll, aber auch voller Faszination. Wie kann ihr entsprochen werden?

³³ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, hier: (Bd. 1), *Schau der Gestalt, Einsiedeln—Trier* 1967.

³⁴ Vgl. L. BOFF, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, hier: *CiG* 41 (1988), 11.

III. Orientierungen für christliches Handeln auf dem Weg

Sehnsüchte der Menschen vertieft und gedeutet durch Visionen der Bibel können Hoffnung wecken und neue Lebens- und Gestaltungskräfte auf dem Weg ins Jahr 2000 freisetzen. Sie sollen aber auch zu neuem und schöpferischem Handeln nach dem Maße Jesu anstiften. Bei den Bemerkungen im dritten Teil geht es daher um die Entfaltung einiger Grundorientierungen für solches Handeln.

A. Lebenlernen in der Gelassenheit von Beschenkt und Freigelassenen

Man kann eine eigenartige Beobachtung in unserer westlichen Welt machen, die darin besteht, daß bei vielen Menschen der Kopf größer ist als das Herz. Unser Engagement erschöpft sich daher allzuoft in klugen Gedanken und in der gescheiten Rede, bleibt aber zuwenig inspirativ für notwendiges Handeln. Was fehlt, ist eine echte Betroffenheit der Herzen. Ein geistlicher Lehrer unserer Kirche heute sagte einmal: „Wo keine Betroffenheit mehr ist, beginnt die Grausamkeit der Abstraktion von der Liebe“ (Heinrich Spaemann). Daher müssen wir empfindsam bleiben für die vielen Verformungen und Leiden in unseren kleinen und großen Lebenswelten und müssen mitleiden können (Compassion). Von Jesus heißt es: „Als der Herr die Frau sah, hatte er Mitleid mit ihr . . .“ Lk 7, 13.

Für Franz von Assisi und viele andere authentische Gestalten in der Nachfolge Christi wurde die Berührung mit den notleidenden Menschen und der kranken Schöpfung bedeutsam für ihr weiteres Leben. In seinem Testament legt er in ergreifender Weise nieder, was für ihn entscheidend wurde: Als es ihm gelang, die Berührungsangst gegenüber der beschädigten Kreatur abzulegen, und er anfang, die Armen und Aussätzigen zu küssen, „da wurde mir das Bittere süß“³⁵. Betroffenheit und Zärtlichkeit gegenüber den Beschädigten wurden bei Bruder Franz zum Anfang einer ganzheitlichen Bekehrung zu einer regelrechten „Lebenswende“. Sie führte zu einer geläuterten Beziehung dem Menschen und der Schöpfung gegenüber und gleichzeitig zu einer vertieften Einwurzelung in das Liebesgeheimnis des dreifaltigen Gottes. Und dies wiederum wurde zur Schubkraft für engagierte, für heilendes Handeln. Bei Mutter Theresa ist es ähnlich so. Solch exemplarische Lebensmodelle aus der Geschichte der Christenheit können geradezu wegweisend werden für uns heute.

³⁵ Vgl. FRANZ VON ASSISI, *Die Demut Gottes*, Zürich—Köln 1977, 189 und L. BOFF, *Zärtlichkeit und Kraft*, Düsseldorf 1987, 35 ff.

Im Horizont einer „nachmodernen Zeit“ tut vielleicht nichts mehr not als eine größere Sensibilität gegenüber beschädigtem Leben und zugleich einer Wende nach innen. Wir sind auch in der Kirche viel zu einseitig außen geleitet und funktional orientiert. Die Kirche muß daher entschiedener zu den inneren Quellen zurückfinden, sich daraus regenerieren und neue Kräfte für verwandelndes Handeln erschließen. Die Glieder der Kirche müssen sich gegenseitig ermutigen, müssen sich erzählend vergewissern, sich in dem Bewußtsein stärken, daß ihr Leben verwurzelt ist in einem tiefen und fruchtbaren Grund. Dag Hammarskjöld, der unvergessene Generalsekretär der Vereinten Nationen, brachte diese für ihn so wichtige geistliche Erfahrung in den Worten zum Ausdruck: „Das Unerhörte, in Gottes Hand zu sein.“ Diese Erfahrung führte bei ihm zu einer gelösten Freiheit und zu einem angstfreien und entschlossenen Stil diakonischen und politischen Handelns³⁶.

Solche Erfahrungen aus der Tiefe können läuternd wirken und zu einer gelasseneren Einstellung zu sich selbst, zum Leben und zur Welt verhelfen. Menschen dürfen so in den bergenden Händen Gottes, die sich in Jesus Christus weit für uns geöffnet haben, ganz diejenigen sein, die sie in den Augen Gottes immer schon sind, Geschöpfe seiner zuvorkommenden Liebe. Menschen dürfen von daher in der „Gelassenheit von Beschenkten“ leben und handeln und können wie Jesus ihre eigentliche Freiheit und Freisetzung erfahren; mit ihm gehören wir als „Getaufte und Gesalbte“ zu den „ersten Freigelassenen der Schöpfung“³⁷. Das scheint der vom Evangelium gewiesene Weg zu sein, in ein tragfähiges Urvertrauen zurückzufinden und in eine christliche Identität hineinzuwachsen.

Solches Bewußtsein kann von der Haltung übersteigerter Selbstbehauptung und von unerlösten Allmachtsphantasien befreien. Dies kann uns zur Bescheidenheit befähigen und uns helfen, mit Mensch und Erde schonender und liebevoller umzugehen. Aus solcher Gelassenheit kann aber auch eine neue und moderne Art christlicher Askese erwachsen, die unseren konsumistischen Lebensstil aufricht und verwandelt, uns anspruchsloser macht und uns eingibt, nicht mehr alles zu tun, was wir tun können³⁸.

In vielen Erzähl- und Beziehungsgemeinschaften sind Menschen in der Kirche heute so miteinander verbunden und unterwegs, daß sie sich in diesem neuen Bewußtsein und Handeln stützen und stärken; dies beson-

³⁶ Vgl. D. HAMMARSKJÖLD, Zeichen am Wege (übertragen und eingeleitet von Graf KNYPHAUSEN), München 1965.

³⁷ Vgl. J. MOLTSMANN, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, München 1971.

³⁸ Vgl. C. F. V. WEIZSÄCKER, Die Zeit drängt, 89.

ders in den Kirchen der Dritten Welt³⁹, aber anfanghaft und zunehmend auch bei uns⁴⁰. Im babylonischen Talmud stehen die bedenkenswerten Worte: „Die Luft im Lande Israel macht weise.“⁴¹ Auf unser Heute hin bedacht, bedeutet dies, es muß ein gedeihliches Klima, eine gute Atmosphäre, eine neue Herzlichkeit in der Kirche und in unseren Gemeinden aufbrechen und gepflegt werden, damit sich solche befreienden Formen gemeinsamen Lebens bilden und entfalten können. Kirche und Gemeinden müssen zum Mutterboden für das Keimen und Wachsen neuer, schonender und zukunftsweisender Lebenskulturen werden und zum „Raum liebender Kommunikation“. Gelingendes und ganzheitliches Leben muß auf diese Weise anschaulich werden und auch auf herkömmliche Formen kirchlichen Lebens einladend, aber auch provokativ und verwandelnd wirken.

B. Für eine neue Kultur der Einheit

Die konkreten Ausprägungen kirchlichen und gemeindlichen Lebens werden von daher zwangsläufig vielfältiger; neue Formen treten neben traditionelle. Auch die Berufungen in der Kirche werden reichhaltiger. Eine zukünftige Kirche muß solche Vielfalt umsichtig und großmütig fördern und zur Entfaltung bringen, weil sie dem unbegrenzten Reichtum Gottes, der Fülle der Geistgaben und den unterschiedlichen Lebenssituationen der Menschen heute am meisten entspricht. Der Umgang mit solcher Vielfalt erzeugt bis zur Stunde noch viel Angst und Abwehr und führt zu nicht unerheblichen Spannungen. Immer wieder bricht daher die Sehnsucht nach neuer Uniformierung auf und treibt sonderbare Blüten. Kirche muß noch mehr entdecken lernen, daß Vielfalt zwar anspruchsvoll, aber auf Bereicherung hin angelegt ist. Das hat unser großer Landsmann Nikolaus von Kues uns so überzeugend hinterlassen. Er bekannte sich freimütig zu der Auffassung: Der unermeßliche Reichtum Gottes besteht gerade darin, daß in ihm Vielfalt, sogar ganz gegensätzliche Vielfalt, in eine schöpferische und fruchtbare Einheit hineinfinden⁴².

³⁹ Vgl. J. RÖSER (Hrsg.), *Gott kommt aus der Dritten Welt*, Freiburg—Basel—Wien 1988.

⁴⁰ Vgl. J. SAYER/A. BIESINGER, *Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen*, München 1988.

⁴¹ Vgl. F. NIEHL, *Glauben als Weg*, Trier 1988, 17.

⁴² NIKOLAUS VON KUES schreibt: „Ich habe den Ort gefunden, in dem man dich unverhüllt zu finden vermag. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Gegensätze. Dieser ist die Mauer des Paradieses, in dem du wohnst. Sein Tor bewacht höchster Verstandesgeist. Überwindet man ihn nicht, so öffnet sich nicht der Eingang. Jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze vermag man dich zu sehen; diesseits aber nicht. Wenn also in deinem Blick, o Herr, die Unmöglichkeit die Notwendigkeit ist, dann gibt es nichts, das dein Blick nicht sähe.“ Vgl. *Vom Sehen Gottes*, Kap. 9, hier nach A. M. HAAS (Hrsg.), Zürich—München 1988, 45. Vgl. auch: R. HAUBST, *Nikolaus von Kues — Pförtner der neuen Zeit*, Trier 1988, 8 ff.

Dies wurde den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Pastoraltheologischen Seminars (Trier) während des Sommersemesters 1987 an einem Modell gemeinsamen Lebens anschaulich. Bei einem Besuch in einem Kloster in der Eifel brachte eine der dort lebenden Ordensfrauen ihre Gemeinschaftserfahrung im Karmel auf den Punkt. Sie sagte: „Daß wir 14 so verschiedenartige Frauen uns auf so engem Raum immer noch gegenseitig zum Geschenk werden, das ist für uns die bleibende Erfahrung, daß Gott in unserer Mitte ist.“ Daraus ist dann in der Nachbetrachtung so etwas wie eine Leitorientierung für zukünftige Kirche im Kleinen und im Großen erwachsen. Einheit von Kirche durch spannungsreich-versöhnte und schöpferisch-bereichernde Vielfalt (ganz so wie in den Anfängen).

Eine solche Perspektive könnte auch zu einer neuen Einstellung Andersdenkenden, Außenstehenden und Fremden gegenüber führen. Kirche ist in der heutigen Zeit verstärkt auf Begegnung mit Fremden und „Fremdprophetie“ angewiesen. Der Fremde ist ja nach den Erfahrungen der Bibel auch immer derjenige, durch den Gott uns herausfordern, begegnen und bereichern will⁴³. Der Umgang mit solcher Vielfalt stellt natürlich hohe menschliche, fachliche und spirituelle Ansprüche an alle, besonders an diejenigen, die Leitungsaufgaben in der Kirche wahrnehmen. Unser bürokratisch geprägter Kirchenstil und die Anhäufung funktionaler Vollzüge scheinen wenig förderlich zu sein, daß Betroffene in eine solche Reife und Gelassenheit hineinfinden können. Hier scheinen wir in der Kirche gegenseitig noch mehr Verantwortung (auch Gebetsverantwortung) übernehmen zu müssen, damit möglichst viele in diese „zweite Naivität“, in diese „geläuterte Weisheit“ des Evangeliums hineinwachsen — zur Heilung der Menschen, zum Wohle der Kirche und zur Freude Gottes.

C. Herausgefordert zu ganzheitlicher Diakonie

Freiheit und Gelassenheit durch Beschenktsein in vielfältigen und versöhnten Weggemeinschaften mit anderen, je mehr das in der Kirche aufbricht, um so mehr haben wir (jeder einzelne Christ) Kopf, Herz und Hände frei für den eigentlichen Seelsorgeauftrag nach dem Beispiel und der Weisung Jesu: „... zu suchen und zu retten (heilen), was verloren (verwundet) war“ (Lk 19, 10). Und es bleibt zu fragen, wer ist nicht verwundet? Helfen wir uns in der Gemeinschaft der Kirche, daß wir zu unseren Wunden stehen dürfen, ohne uns bloßstellen zu müssen; denn „Gottes Barmherzigkeit verbindet nur den, der Wunden hat“ (Charles Péguy). Darum stehen ja die scheinbar „Unverwundbaren“ auch immer in

⁴³ Vgl. R. ZERFASS, *Menschliche Seelsorge*, Freiburg 1985, 11—32

der Gefahr, unbarmherzig zu sein und dem Buchstaben mehr als der Liebe zu trauen. (Liegt hier nicht ein sehr tiefreichendes Problem der Kirche heute?)

Wenn Gott durch Jesus Christus inmitten seiner Kirche hinter uns, in uns und vor uns steht, dann kommen wir in innere Berührung mit einem Gott, vor dem wir unsere Wunden offenlegen dürfen, wir kommen in Berührung mit jenem Gott, der die Wunden aller sieht und die Schmerzensschreie aller hört, besonders aber den Klageschrei und das Stöhnen derer, die keinen Anwalt haben: Die Schwachen, die Erfolglosen, die Unterdrückten, die Beschädigten aller Art — und auch die beschädigte und verwundete Erde. Dann braucht auch nicht mehr gefragt zu werden: Wo und wer sind diese Bedrängten? Die Augen werden sehend, die Ohren hellhörig und die Herzen offen, wie bei jenem Samariter auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho (Lk 10, 30—37). Und unsere Schritte werden zu jenen gelenkt, die heute unter die Räuber gefallen sind und ausgeplündert irgendwo an den Straßen der Welt liegen.

Aber noch ein anderes wird uns aufgehen. Darauf hat Bischof Kamp-haus (Limburg) vor einiger Zeit bei einem öffentlichen Forum hingewiesen. Er sagte: „Die Armen zu sehen macht nicht blind für die Strukturen. Es ist nicht damit getan, die Wunden derer zu verbinden, die unter die Räuber gefallen sind. Die Option für die Armen verpflichtet uns, auch die Strukturen der Räuberei aufzudecken und zu verändern, sie wenn möglich zu verhindern.“⁴⁴ Das gilt auch im Blick auf die vielen Wunden der Schöpfung.

Eine solche Herausforderung zum Handeln im Horizont des Reiches Gottes ist auch immer politisch (nicht parteipolitisch) — im Sinne einer Option für beschädigtes Leben⁴⁵. Wo immer die Kirche sich hineinbegibt in die politische Diakonie, da muß sie bereit sein, sich mißverstehen und auch verwunden zu lassen. Sie gerät dann mitunter ganz konkret mit den „Gekreuzigten heute“ unter das Kreuz und findet sich eingeholt vom Schicksal ihres Meisters, der auch als der auferstandene Herr bleibend die Wundmale des Leidens an seinem verklärten Leibe trägt. In diesem Sinne forderten prophetische Zeugen in der Nachfolge dieses geschundenen und verklärten Herrn aus ihren Gefängniszellen eindringlich „die Rückkehr der Kirchen in

⁴⁴ Vgl. So bei einer Veranstaltung der „Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung“, März 1986. Hier zitiert nach „Leitlinien zur Jugendpastoral (Manuskript), Düsseldorf 1988, 58. Vgl. auch F. KAMPHAUS, Der Preis der Freiheit, Mainz 1987, 16 und W. DIRKS, Die Samariter und der Mann aus Samaria. Vom Umgang mit der Barmherzigkeit, Freiburg 1985.

⁴⁵ Vgl. Themaheft von Concilium „Diakonie: Kirche für andere“, 24 (4/1988).

die Diakonie“ (A. Delp)⁴⁶ bzw. eine Kirche, die „für andere da ist“ (D. Bonhoeffer)⁴⁷. „Dabei kann es nicht darum gehen, daß die Kirchen sich in einen abstrakten Kontrast der übrigen Gesellschaft bzw. dem Staat gegenüber setzen, sondern sich gerade in ihr für eine ‚Politik der Barmherzigkeit‘ einsetzen . . . Rückkehr in die Diakonie meint gerade nicht Rückzug der Kirche aus der Gesellschaft, sondern daß sie sich der eigenen Verflechtungen darin bewußt wird und es so lernt, ihre Aufgabe als ‚kulturelle Diakonie‘ zu begreifen und zu praktizieren.“⁴⁸ Hier liegt noch ein mühsamer Lernweg vor uns.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Aus der Freiheit und Gelassenheitlicher Diakonie; das sind Grundorientierungen, mit denen sich Kirche auf den Weg ins Jahr 2000 machen muß. Wenn uns das wenigstens anfanghaft gelingt, werden sich Menschen mit ihren Verwundungen, ihren Sehnsüchten (deren visionellen Deutungen) und ihrer Gestaltungskraft innerhalb der Kirche leichter wiederfinden. In einer neuen Solidargemeinschaft werden wir miteinander errahnen können, daß Gott in unserer Mitte ist und daß wir darum einen guten Weg vor uns haben.

Wenn wir uns aber demgegenüber bewußt machen, mit welchen Banalitäten wir uns mitunter in der Kirche heute herumschlagen, uns gegenseitig verdächtigen, Kräfte verschleifen und Vertrauen verbrauchen, dann kann das schon traurig stimmen. Umkehr im Sinne von weniger personeller und kirchlicher Selbstbespiegelung und mehr visionell-biblischen Perspektiven — und dies ganz nach der Art Jesu — tut not, damit Reich Gottes anfanghaft und zeichenhaft Gestalt annehmen kann, zur Heilung und zum Heil von Mensch und Schöpfung und zur größeren Ehre Gottes.

⁴⁶ A. DELP schreibt: „Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‚politischen Fähigkeiten‘ usw. aufbringen.“ Es wird abhängen von der „Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie‘: in den Dienst der Menschheit.“ In: A. DELP, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. BLEISTEIN, Bd. IV, Frankfurt 1984, 318 f.

⁴⁷ Vgl. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1985, 415.

⁴⁸ Vgl. N. GREINACHER/N. METTE, „Rückkehr der Kirchen in die Diakonie“ — Vermächtnis und Auftrag, in: *Concilium* 24 (1988), 257.

Die verlorene Kirche — die gesuchte Kirche

Vom Thema „Kirche/Gemeinde“ im Religionsunterricht heute und morgen

Überrascht bis betroffen wird wohl mancher Christ auf die offensichtliche Gemeinde- und Kirchendistanz vieler Religionslehrer/innen heute reagieren — wahrgenommen in gemeinsamen Gesprächen und Aktionen; überrascht bis betroffen wird ein engagierter Leser wohl auch von der auffälligen Kirchen- und Gemeindedistanz vieler Religionsbücher heute; und überrascht bis betroffen wird man endlich von einer Praxis des Religionsunterrichts in der Primarstufe wie im Leistungskurs: sie ist weithin abgetrennt vom konkreten Gemeindeleben wie von einer umgreifenden Erörterung der sozialen und sakramentalen Gestalt von Kirche/Gemeinde.

Indem hier von dieser Überraschung und Betroffenheit gesprochen wird, kann Kritik oder gar Vorwurf herausgehört werden: beides liegt mir fern und steht mir nicht zu; überdies ist anonyme und pauschale Kritik immer unfair und destruktiv. Statt Kritik und Vorwurf sollen hier *Einstellungen* wahrgenommen und befragt werden (1.), die ohne Zweifel die Gestalt des Religionsunterrichts prägen; knappe *Inhaltsanalysen* von Religionsbüchern können m. E. auffallende Leerstellen im Gemeinde- und Kirchenverständnis aufdecken (2.); *Elemente* einer Glaubensdidaktik der Kirche/Gemeinde stellen sich zur weiteren Diskussion (3.).

Daß die vielfältigen Suchbemühungen nach evangeliums- und zeitgerechten Sozialgestalten von Gemeinde, von Kirche heute und morgen auch diesen Versuch mitprägen, braucht eigentlich nicht ausdrücklich gesagt werden — es sei denn, um möglichst viele an diesen Suchbemühungen im Blick auf die Praxis und Theorie des Religionsunterrichts zu beteiligen. Da die hier bedachten Fragen und vorsichtigen Antworten nicht als Testfragen und objektivierte Antworten möglich sind, wird der Sprachstil — wie mit Beteiligten — nicht künstlich vertuscht, sondern ausdrücklich beibehalten: im Sinn einer „quaestio disputata“.

1. Kirche — Lebensraum der Religionslehrer/innen?

Wenn wir — ich spreche ausdrücklich als Betroffener, auch Religionslehrer — im ersten Teil unser eigenes Kirchenverhältnis, Kirchenverständnis anschauen und befragen wollen, dann ist uns Aufmerksamkeit und

Wahrhaftigkeit gleichermaßen empfohlen. Darum werden wir zunächst eine sehr persönliche, subjektive Annäherung versuchen — an den Erfahrungsbereich „Kirche/Gemeinde“ (1.1); dann werden wir fragen: Wie kommt es zu unseren Strapazen mit Kirche, mit dieser Kirche, mit unserer Gemeinde? (1.2); dann gilt es anzuschauen: Gibt es taugliche Wege, unsere Kirchenbeziehungen zu verändern, zu erneuern? (1.3)¹.

1.1 Kirchnerwartungen — Kirchenenttäuschungen

Wenn wir auf uns schauen als Christen, als Gemeindemitglieder, als Religionslehrer — auf unser sogenanntes religiöses Leben, auf unsere Lebensversuche und Glaubensentdeckungen —, dann ist zu erwarten, daß in solchem Nach-Denken leise und subjektiv, begrenzt und ehrlich, auch „Kirche“ vorkommt: in der Gestalt der Sonntagsmesse oder der Taufe unserer Kinder, als Angelusläuten vom nahen Kirchturm, in Person des Heimatpfarrers oder des kirchlich Beauftragten für den schulischen Religionsunterricht, als Zorn über vatikanische Personalpolitik oder als ratloses Lächeln über kirchliche Moralvorstellungen. — In grober Schematisierung können wir vielleicht *vier Grundmuster* der Einstellungen zu Kirche und Gemeinde — gewachsen aus den jeweiligen Glaubensbiographien und individuellen „Kirchengeschichten“ — unter durchaus noch gemeindeverbundenen Christen heute benennen:

- „Ich bin von der Kirche, von dieser Kirche, von dieser Gemeinde, von meiner Gemeinde *enttäuscht*: daß die Kirche so ist, für mich, für uns Lehrer, für uns Frauen *so* ist; die Kirche, die Institution, aber auch ihre Mitglieder: in Rom und in unserer Stadt enttäuschen mich.“ — Enttäuschung entsteht aus einer intensiven Beziehung der Hochschätzung, der Erwartung, der Verehrung. Die Enttäuschten sind noch unschlüssig, wie sie sich verhalten sollen: sollen sie es neu versuchen oder wegehen?

¹ Die Bedeutung des Themenbereichs „Kirche/Gemeinde“ im Glaubensbewußtsein der Christen heute wird ausführlicher bedacht in: K. FORSTER (Hg.), *Religiös ohne Kirche, Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, Mainz 1977; L. BERTSCH / F. SCHLÖSSER (Hg.), *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität* (QD 81), Freiburg 1981; G. SCHMIDTCHEN, *Was den Deutschen heilig ist*, München 1979; A. FEIGE, *Erfahrungen mit Kirche, Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche*, Hannover 1982; O. FUCHS, *Dableiben oder Weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche*, München 1989; SCHWEIZERISCHES PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT (Hg.), *Junge Eltern reden über Religion und Kirche*, Zürich 1986; P. M. ZULEHNER, *Das Gottesgerücht*, in: *Trierer Forum* 86/1, 10—20; E. FEIFEL/W. KASPER (Hg.), *Tradierungskrise des Glaubens*, München 1987; R. KÖCHER, *Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute*, in: *Diak* 19 (1988) 35—39; DIES., zusammen mit E. NOELLE-NEUMANN, *Die verletzte Nation*, Stuttgart 1987, und K. GABRIEL, *Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *KBl* 113 (1988) 471—475.

- „Ich bin dabei, mich von der Kirche zu *befreien*: die Entscheidung gegen Kirche ist teilweise oder einschlußweise schon getroffen: ich will mich nicht länger enttäuschen lassen, nicht länger gängeln, nicht länger einengen, nicht länger ängstigen; ich lasse Kirche als teils notwendige, teils nützliche Einrichtung durchaus gelten, aber ich traue ihr — dieser Gemeinde St. Marien in N. N. — nichts mehr zu. Der dogmatische Trost: ‚Wir sind doch alle Kirche!‘ verfängt nicht mehr, denn er ist untauglich, um zementierte Machtstrukturen und unheilige Ideologien zu überwinden oder gar Veränderung voranzutreiben.“
- „Ich *leide* an meiner Kirche, an meiner Gemeinde, unter der Engstirnigkeit der Kirchenverwaltung, unter der Leblosigkeit unserer Gottesdienste, unter dem Paktieren mit den reformscheuen Kräften in unserer Gesellschaft, *aber ich liebe trotzdem die Kirche*: diesen bunten Haufen von Schelmen und Heiligen, von Propheten und Schwätzern. Die Schar um diesen Wanderprediger Jesus war wohl ähnlich bunt. Ich traue der Kirche trotz allem — oder gar wegen allem (vgl. 1 Kor 1, 25) — Gottes Wort zu und umgekehrt traue ich — gerade angesichts der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte — Gott seine Kirche, diese Kirche, diese unsere kleine Gemeinde zu (vgl. Phil 2, 6–13).“
- „Ich weiß nicht mehr, welchen Sinn, welchen Wert Kirche im allgemeinen oder Gemeinde im besonderen für mich haben könnte; ich weiß zwar, die Kirche gehört ins Credo, aber für mich ist Kirche *ohne Bedeutung*, und diese Bedeutungslosigkeit schmerzt mich nicht. Darum erteile ich meinen Religionsunterricht in ausdrücklicher Kirchenabstinenz!“

Es ist damit zu rechnen, daß diese vier Einstellungen in bunten Mischungen in uns allen vorkommen. Hans Urs von Balthasar schreibt 1974 ein Buch mit dem Titel „Der antirömische Affekt“ (Herder-TB 482); er befragt hier die emotionale Abwehr von allem, was mit Rom und Lehramt und Kirchenverwaltung verbunden ist; dieser „Affekt“ — gestern noch eine Theologenkrankheit — ist inzwischen fast unserer „zweite Natur“ geworden, d. h. wir reagieren „allergisch“, so vermutet Herlinde Pissarek-Hudel². Diese Allergie ist grundsätzlich positiv einzuschätzen, denn sie signalisiert noch eine Beziehung zur Kirche; für den größten Teil der Christen ist „Kirche“ schon eine Größe ohne sonderliche Bedeutung³ geworden.

1.2 Mögliche Hintergründe der vielfältigen Kirchen-Distanz

Wer nach seiner eigenen „Kirchen-Allergie“ oder zumindest „Kirchen-Distanz“ fragt, wird — neben der langen Wirkungsgeschichte der Religionskritik, die ja vor allem auch kirchenkritisch war und ist — bald auf seine individuelle „Glaubensbiographie“⁴ mit ihren eingeschlossenen Ge-

² Vgl. H. PISSAREK-HUDELIST, Art. „Volk Gottes/Kirche“, in: HRPG II, 728–736, hier 735.

³ Dazu ausführlicher: K. GABRIEL, Wertwandel 474 und im Blick auf Religionslehrer: K. LANGER, Warum noch Religionsunterricht? Gütersloh 1989.

⁴ Zum Begriff: J. THIELE, Art. „Glaubensbiographie“, in: HRPG I, 95–100.

meinde- und Kirchenerfahrungen stoßen — auf Erwartungen, Hoffnungen, Enttäuschungen, Verletzungen⁵. Über diese individuellen Prägungen hinaus sind sowohl in der Praxis der Glaubensvermittlung der letzten Jahrzehnte als auch in der jüngsten Geschichte von Kirche gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Entwicklungen zu nennen, die deutlich unsere „Kirchenbilder“ bestimmen; fünf seien hier kurz angeführt⁶.

1. Unsere herkömmlichen Glaubensbücher (z. B. der sogenannte Grüne Katechismus von 1955) haben — leicht verständlich durch die lange christliche Glaubens- und Kulturgeschichte und das sogenannte „katholische Milieu“ — mit einer geradezu gefährlichen „Selbstverständlichkeit“ von Kirche und kirchlichen Personen und Sachen gesprochen, daß eben als „Christ leben“ gleichbedeutend erscheint mit „in Kirche leben“. Die Kühnheit des Glaubens, Gott, sein Wirken in der Bewegung „Kirche“ in ihren sichtbaren, greifbaren, menschlichen, gebrechlichen Formen zuzutrauen, wurde genauso wenig bedacht wie ernsthaft mit der Möglichkeit gerechnet wurde, daß die Kirche — diese Hohe Domkirche oder diese unbekannte Dorfgemeinde — vom geglaubten Zelt Gottes zur Gruft Gottes verkommen kann. Vielleicht in einer kräftigen These zusammengefaßt: Unsere Kirchendistanz ist zunächst die Außenseite unserer Glaubensdistanz, unserer Gottesdistanz, unserer Beziehungsschwäche zu diesem Gott Jesu Christi in seiner und unserer Kirche.

2. Diese katholizistische Selbstverständlichkeit „Kirche“ — längst nicht mehr für Vernunft und Herz und alltägliche Lebenspraxis selbstverständlich — wird nun von innen zusätzlich angeheizt vom Enthusiasmus der konziliaren Erneuerungshoffnungen und zugleich von außen herausge-

⁵ Vgl. hier etwa die reiche autobiographische Literatur zum Thema „Glaubensbiographie“ mit ihren eingeschlossenen Kirchenbildern: von THOMAS BERNHARD, Die Ursache, Eine Andeutung, Salzburg 1975, bis BARBARA FRISCHMUTH, Die Klosterschule, Ffm 1978, und BRIGITTE SCHWAIGER, Der Himmel ist süß, Eine Beichte, Reinbek 1986 (rororo 5749), und die Sammlungen von M. GREIFFENHAGEN (Hg.), Pfarrerskinder, Stuttgart 1982; D. SCHARF (Hg.), Der liebe Gott sieht alles, Erfahrungen mit religiöser Erziehung, Ffm 1984 (Fischer-TB 3844), bis K.-H. SCHMITT (Hg.), Mein Glaubensweg, Christen im Dienst der Kirche erzählen, München 1985, und E. JOOSS/W. ROOS (Hg.), Katholische Kindheit, Freiburg 1988; in diesem Zusammenhang sei auch erinnert an die vielgelesenen Darstellungen: T. MOSER, Gottesvergiftung (stw 833), Ffm 1980, und F. ZORN, Mars, München 1977¹.

⁶ Zum religionssoziologischen und theologischen Hintergrund: K. GABRIEL/F. X. KAUFMANN, Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: Gegenwartskunde 37 (1988), Sonderheft 5: Religion — Kirche — Gesellschaft 31—57; F. W. NIEHL (Hg.), Warum geht es nicht mehr wie früher? Zum Strukturwandel in der Kirche, München 1982; N. METTE/M. BLASBERG-KUHNKE, Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000, Düsseldorf 1986, bes. 31—131.

fordert von einer allgemeinen Kritik der Institutionen und der bisher geltenden Wertmaßstäbe. In einer gefährlichen „*Ungleichzeitigkeit*“ (J. B. Metz) treffen höchste Erwartungen — erinnert sei z. B. nur daran, mit welchem Enthusiasmus die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils zunächst aufgenommen worden ist — in die Kirche insgesamt als gesellschaftliche Realität und zugleich als Sakrament des herankommenden Reiches Gottes gerade in jenem Augenblick, als sich eben diese Kirche — zumindest auf Konzilebene — neu zu orientieren beginnt. Jedoch der Wandel der Kirche in ihrem Selbstverständnis, in ihren Strukturen und Formen vollzieht sich so zögerlich, daß viele Erwartungen der Christen und Gemeinden sich kurzfristig nicht erfüllen. So kann die allgemeine Segregationsbewegung in der Kirche und die teilweise breite Emigrationsbewegung aus der Kirche weder durch das Vaticanum II und seine Leittexte noch durch die Nationalsynoden aufgefangen werden. Oder wiederum etwas pointierter gesagt: Eine Identitätskrise der Kirche und eine Autoritätskrise in unserer Gesellschaft fallen so unglücklich zusammen, daß sie sich gegenseitig hochschieben.

3. So leben wir heute geradezu in einer *tragischen Spaltung*: das Vaticanum II und die Pastoralynoden stellen uns eigentlich ein Bild von Kirche, von Gemeinde vor, daß wir uns sehnlichst wünschen, aber leider gleichsam nur in der Theorie vor uns sehen. Denn die kirchlich-gemeindliche Praxis ist oftmals von solcher Enge und Kleinmütigkeit, daß *diese* konkrete Kirche, *diese* erlebte Gemeinde nicht unser Lebensraum werden kann. So entsteht eine verhängnisvolle *Schere zwischen Kirchentheologie und Kirchenpraxis*. Dies wird z. B. für jeden deutlich, der Art. 12 der Kirchenkonstitution liest und diesen Programtext jetzt mit seiner Gemeinde-Realität vergleicht⁷.

4. Unsere „Kirchenbilder“ werden gerade in unserer religionspädagogischen Praxis noch zusätzlich eingedunkelt. Und zwar durch die Erfahrung der *Isolation unseres Religionsunterrichts* vom Leben der Schüler, vom Interesse der Familie, von der helfenden Begleitung durch die Gemeinden. Wie kann Leben aus Glauben gezeigt, besprochen, befragt werden — ohne die Praxis solchen Lebens: im Milieu, in der Familie, in Gemeinde? Wie können wir junge Leute in den Lebensraum „Kirche/Gemeinde“ einführen, wenn er als *Lebensraum* nicht erkennbar, nicht erfahrbar, nicht erlebbar ist?

⁷ Auf die Spannung innerhalb der Kirchentheologie des Vaticanum II selbst macht deutlich aufmerksam: H. J. POTTMEYER, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums, Ursachen nachkonziliarer Konflikte, in: TThZ 92 (1983) 272—283; DERS., Der eine Geist als Prinzip der Einheit in Vielfalt, Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie, in: Pastoraltheol. Informationen 5 (1985) II, 253—284.

Anders gewendet: Kirche/Gemeinde erwartet von uns Religionslehrern die Vermittlung des Lebensstils „christlich Glauben“, ohne die Räume, in denen sich dieser Lebensstil zeigt, erprobt, bewährt, bereitzustellen⁸.

5. Endlich verschärft meines Erachtens eine religionssoziologische und religionspsychologische Entwicklungslinie unsere gegenwärtige Erfahrung der Kirchendistanz. Spätestens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zerfällt die bislang selbstverständliche Symbiose von Religion und Gesellschaft. Die Religion der Christen und ihre Kirche wandern als ein unwichtiger Teilbereich der alltäglichen Lebensvollzüge an den Rand, zunächst in ein künstlich errichtetes Milieu, dann endgültig in den Privatbereich. Um nun aber trotzdem mit den allgemeinen Lebensformen der Gesellschaft und ihrer wachsenden Funktionalisierung der verschiedenen Teilbereiche (Wirtschaft, Politik, Recht, Kultur, Wissenschaft) Schritt zu halten, beginnen sich die Kirchen — ganz ausdrücklich nach dem Zweiten Weltkrieg — in der Bundesrepublik Deutschland aufzubauen: als „Dienstleistungskirchen“ sind sie jetzt zuständig für die Sinnbelange. Kirchliche Administration dehnt sich mehr und mehr aus⁹. Die damit notwendig verbundene Professionalisierung und Bürokratisierung des religiösen, des christlich-kirchlichen „Angebots“ trifft aber immer seltener auf die Nachfrage nach individueller Beratung und personaler Kommunikation. Die epochaltypische Subjektivierung des menschlichen Lebens findet in den herkömmlichen Gemeindeformen keine Resonanz. Enttäuscht verlassen deren Christen heute ihre Gemeinde als Organisationsform ihres Glaubens; denn ihr Suchen nach Subjekt-Werden, nach tragfähigen Lebensformen aus den Impulsen ihrer (noch) christlich geprägten Herkunft bleibt erfolglos. Kurz: *unangemessene Sozialstrukturen des christlichen Lebens und Glaubens heute*, d. h. die betroffenen Gemeinde- und Kirchen-Gestalten, *lassen heute Christen gemeinde- und kirchendistanziert werden*¹⁰.

⁸ Vgl. zum Gesamtzusammenhang: G. BITTER „Kommt und seht!“, in: A. BIESINGER/W. NONHOFF (Hg.), Religionsunterricht und Schülerpastoral, München 1982, 13—31; dazu neuerlich: K. LEHMANN, Glauben lernen, wo der Glaube lebt, in: KBl 112 (1988) 681—692, bes. 686 ff.

⁹ Höchst erhellend für die aktuellen Entkirchlichungsprozesse als Folgelasten des vormaligen „Verkirchlichungsprozesses“ der katholischen Kirche: F. X. KAUFMANN, Kirche begreifen, Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1978.

¹⁰ Diese Hypothese wird gestützt durch das offensichtliche Aufblühen von Gemeinden, wenn der einzelne Christ und seine Lebens- und Glaubensgeschichte wichtig wird: B. HONSEL, Der rote Punkt, Düsseldorf 1983; N. METTE, Wie wir Gemeinde wurden, Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, München/Mainz 1982.

1.3 Mögliche neue Zugangswege zu Kirche/Gemeinde

Vielleicht ist die Skizze zu „Kirche als Lebensraum der Religionslehrer“ hier und dort zu düster ausgefallen, vielleicht ist sie sogar insgesamt „unterbelichtet“. Offen gestanden: Ich würde mich über diesen Irrtum freuen. Denn wichtiger als eine in allen Punkten zutreffende Standortbestimmung ist heute der Mut zum Realitätssinn und endlich zur Wahrhaftigkeit. Denn dieser Mut treibt uns hoffentlich an, neue Zugangswege zur Wirklichkeit „Kirche“ und zum Geheimnis „Kirche“ oder besser: zur geheimnisvollen Wirklichkeit „Kirche/Gemeinde“ zu suchen. Hier seien drei schmale Pfade genannt:

1. *„Ich lasse ‚Kirche/Gemeinde‘ mir erneut oder erstmals zur Frage meines Lebens, meines Glaubens werden.“* Das ist zunächst noch kein Weg, kein Pfad, nicht einmal eine Spur, sondern es ist die Bereitschaft, einen Weg zu suchen, einen Weg zu gehen — etwa in dem Sinn: „Ich halte die Frage ‚Kirche/Gemeinde‘ für bedenkenswert; ich rechne damit, daß die von Mose erzählte Gottesbewegung am brennenden Dornbusch etwas über den geglaubten ‚Gott-mit-uns‘ heute sagt und seine versprochene Gegenwart in seinem Wort und in der Gemeinschaft der Glaubenden heute; der Zusammenhang zwischen der Glaubensgeschichte Israels/Judas und der Geschichte Jesu, seines Wirkens, seines gewaltsamen Endes und seiner Auferstehung und seiner österlich-pfingstlichen Bewegung fordert mich heraus. Gehört das Mißverständliche zur Person Jesu und zu seinem Wirken — ‚Wohl dem, der sich an mir nicht ärgert!‘ (Mt 16, 3; Lk 7, 23); vgl. Mk 3, 31–35) —, dann auch zu seiner Kirche heute. Ist vielleicht auch das ein Stück Mysterium Kirche, daß man heute den Weizen und das Unkraut nebeneinander wachsen lassen muß — bis zur Ernte (vgl. Mk 13, 23–30)?“ Spätestens hier ist zu erkennen, daß viel Mühe mit dem Glaubensstück „Kirche“ eigentlich die Außenseite unserer inneren Mühe mit dem Glauben an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi ist — eben jenem Gott, der uns Seine Kirche zumutet. Eine uns in unserem ganzen Lebenskonzept treffende Frage lautet: „Nehme ich die Kirche als Zeugin des Wortes Gottes, als Raum der möglichen Gottesbewegung in Sakrament, als Lehrerin meines Lebens — in Gottes Namen — an?“ — Genug der Testfragen! Ich bin überzeugt, wer solche Fragen zuläßt — auch vielleicht nur mit Mühe und vielen offenen Antworten —, der ist schon mitten auf Wegen neuer Kirchen-Entdeckungen.

2. *„Ich wünsche mir Räume, ich suche Gruppen, in denen ich die Erfahrung der sozialen Gestalt des christlichen Glaubens, gleichsam das Wir des Glaubens“¹¹*

¹¹ Diese vorzügliche neue Umschreibung für „Kirche/Gemeinde“ findet der Katholische Erwachsenenkatechismus, Kevelaer 1985, 44, 48 u. ö.

als Kirche, als Gemeinde machen kann.“ Wo solche Wünsche aufkommen, da wird der garstige Graben der Kirchendistanz überbrückt, da bilden sich neue Kirchenhoffnungen. Diese Räume, in denen neue Erwartungen an Kirche/Gemeinde keimen, müssen nicht höchst erlesene Elitegruppen und Mustergemeinden sein, sondern vielleicht eine Südafrika-Gruppe, ein Bibel-Kreis mit jungen Frauen, eine Aktionsgruppe „Konziliarer Prozeß“ (vielleicht bei gemeinsamer Lektüre der Pfingsttexte von Basel), also eine Gruppe, ein Kreis, eine Gemeinde, die die Kraft gemeinsamen Handelns und Fragens neu erfahren lassen. Auf diese indirekte Weise führen sie heraus aus der privatistischen Sackgasse distanzierter Christlichkeit¹². Denn die Plausibilität der Glaubenseinsicht „Der Gott Abrahams, der Gott Jesu Christi kommt mir, kommt uns in Kirche/in Gemeinde entgegen“ und umgekehrt „Mit Gemeinde, in der Gemeinde können wir dem Gott Jesu Christi begegnen“ geht uns zunächst nicht in theologischen Argumentationen auf, sondern auch und gerade in gemeinsamer gemeindlicher(?) Praxis, die erst im nachhinein ihre theologische Deutung und Rechtfertigung erfährt. In erfahrener, in gelebter Communio¹³ geht die Doppelseitigkeit von Kirche auf: sie ist die Gesellungsform der Christen und sie ist zugleich göttliches Ereignis — in menschlicher Gestalt.

3. Endlich ist ein dritter Zugangsweg zu nennen. Kirchen-Entdeckungen und Gemeinde-Bindungen wünsche ich mir für Religionslehrer: als stückweise neu ermöglichte Erfahrung: „Meine religionsunterrichtlichen Bemühungen werden begleitet, gefördert, geschätzt — von Eltern und Familien der Schüler und vor allem von Gemeinden und Kirchenverwaltungen. Wir Religionslehrer sind weder religionspädagogische Partisanen an einer undeutlichen Front noch Rivalen der Pfarrer und Eltern, sondern wir stehen im Schul-Dienst und im Kirchen-Dienst — zum Leben-Können der jungen Leute und darin zur Ehre Gottes.“ Diese Erfahrung ist ein sicherer Zugangsweg zur neu verifizierten Entdeckung: Gemeinde/Kirche bietet tatsächliche „Lebensraum“.

2. Wie kommt „Kirche/Gemeinde“ in Religionsbüchern heute vor?

Um sich — in einem zweiten Durchgang — ein gesichertes Urteil über das Vorkommen des Themenbereichs „Kirche/Gemeinde“ im Religionsunterricht heute bilden zu können, wäre eigentlich eine breite und repräsentative Unterrichtsanalyse angezeigt; denn „Kirche/Gemeinde“ kann ja nicht

¹² Vgl. zum religionssoziologischen und kirchentheologischen Gesamtrahmen: N. METTE, *Kirchlich distanzierte Christlichkeit*, München 1982.

¹³ Vgl. dazu den programmatischen Beitrag: W. FÜRST, *Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis*, in: LS 17 (1986) 238—248.

als isoliertes Einzelthema traktiert werden, sondern wird ja als ekklesialer bzw. ekklesiologischer Grundton das Sprechen über das Leben und Glauben der Christen insgesamt prägen. Eine solche Untersuchung liegt nicht vor. Um aber trotzdem die aktuellen Stärken und Schwächen der religionspädagogischen Praxis begründeter nennen zu können, kann — gleichsam stellvertretend — ein Anschauen einiger exemplarischer Religionsbücher hilfreich sein. Zuvor ist es aber wohl angezeigt, eine begriffliche Umschreibung dessen zu versuchen, was hier Kirche/Gemeinde genannt werden soll.

2.1 Vorsichtige Umschreibung von Kirche und Gemeinde

Wenn Christen von Kirche sprechen, dann werden sie es wohl immer in der umgreifenden Hoffnung tun, daß sie *Gottes Gutsein in der menschlichen Geschichte glauben*. Die geglaubte Menschenfreundlichkeit, die Menschen-nähe Gottes, des Gottes Abrahams, des Gottes Jesu Christi, ist der eigentliche Grund der Kirche. Die Kirchenkonstitution des Vaticanum II sagt ausdrücklich (im Anschluß an Apg 10, 35): „Zu aller Zeit in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt“ (LG 9). Zugleich ist zu erkennen: Menschliche Geschichte ist immer Geschichte in *Gemeinschaft, in Gesellschaft*. Die soziale Verfassung des menschlichen Lebens ist die zweite konstituierende Größe von Kirche. Damit ist schon das Wichtigste über Kirche gesagt: *Kirche ist die geschichtliche, gesellschaftliche Gestalt der geglaubten Menschenfreundlichkeit Gottes*. Darum gehört das Nach-Gott-Suchen und das Sich-von-Gott-Finden-lassen gleichsam zur verborgenen Geschichte der Kirche (*ecclesia invisibilis*). Und ganz ausdrücklich ist die Erzählung Israels ein Stück Kirchengeschichte. Jesus von Nazaret stellt sich in diese heilige und unheilige Geschichte seines Volkes mit Gott; sein Wirken ist das Einladen, sich Gottes unbegreifliche Menschenliebe — über alle Hindernisse hinweg — gefallen zu lassen: das Einladen in das mit ihm ankommende Reich Gottes. Darum bestimmt die Kirchenkonstitution — wie in einer Kurzformel — das Wesen der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschen“ (LG 1). Vor allem in seinen Tischgemeinschaften — bis zum letzten Abendmahl — zeigt Jesus (wie in prophetischen Zeichenhandlungen), was Kirche ist, was Kirche will: im überraschenden Zueinander-Kommen-Können und darin Kraft- und Leben- und Mut-Gewinnen untereinander teilt sich Gottes Menschenfreundlichkeit aus: im menschlichen Wort und Brot und Fest kommt Gottes Wort und Brot und Fest bei uns an. Im ohnmächtigen Zeichen menschlichen Alltags macht sich die mächtige Menschenfreundlichkeit Gottes durch und in der Kirche vernehmbar. Darum nennen Christen die Kirche das Grundsakrament; darum wachsen aus der Praxis der Kirche die einzelnen Sakra-

mente als Konkretionen der geglaubten Güte und Treue Gottes in den einzelnen Lebenssituationen der Menschen. Zugleich ist leicht zu erkennen, daß das Eucharistie-Feiern am sinnenfälligsten macht, was Kirche darstellen und bewirken will: die Kirche ist die von Gottes Menschenfreundlichkeit zusammengerufene neue Gemeinschaft (koinonia/communio) von Menschen, die auf den Ernst und die Treue der Liebe Gottes setzen, die das Wirksamwerden seines Reiches erhoffen (darum hat Kirche eine zeitliche, sündige, vergängliche Gestalt); zugleich ist ihre Gemeinschaftsgestalt Sakrament des geglaubten, erhofften Heils (LG 48) des ankommenden Reiches Gottes heute. Darum kann das — hoffentlich! — durch alle Ohnmacht und Sündhaftigkeit hindurchscheinende Stück Gegenwart Jesu Christi in ihrer Gemeinschaftsgestalt der Kirche nicht gleichgültig bleiben. Denn wenn die Kirche nicht wenigstens „als Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils für das ganze Menschengeschlecht“ (LG 9) erkennbar und erfahrbar bleibt, fällt sie aus ihrer eigentlichen Berufung heraus: als Sakrament des Reiches Gottes heute zu wirken. Aus diesem Kirchenverständnis kann auch das *Gemeindeverständnis* formuliert werden: dort wo im Evangelium und in der Eucharistie geeint und durch den Bischof geleitet Christen in Gemeinschaft leben und dem geglaubten Leben Gottes für alle Menschen dienen und Ihm so die Ehre geben, da wirkt und feiert christliche Gemeinde¹⁴. Wiederum zeigt das Eucharistie-Feiern vorzüglich, was Gemeinde *ist*: die von Gott in Jesus Christus zusammengerufene Gemeinschaft (ekklesia/communio) in diesen besonderen Lebenssituationen; zugleich *wirkt* Eucharistie das, was Gemeinde werden soll: Leben-Gewinnen in der Gemeinschaft untereinander und mit dem Gott Jesu Christi. In der eucharistischen Sammlung und Sendung bewährt sich die Gemeinde als Kirche und Kirche als Gemeinde.

¹⁴ Nach wie vor maßgebend ist die Bestimmung von Gemeinde im Würzburger Synodenbeschluß (1975) „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ (2.3.2), vgl. Synode I, 605: „Die Gemeinde ist an einem bestimmten oder außerhalb eines bestimmten Personenkreises die durch Wort und Sakrament begründete, durch den Dienst des Amtes geeinte und geleitete, zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen berufene Gemeinschaft derer, die in Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und das durch ihn geschenkte Heil bezeugen. Durch die eine Taufe (vgl. 1 Kor 12, 13) und durch die gemeinsame Teilhabe an dem einen Tisch des Herrn (vgl. 1 Kor 10, 16 f.) ist sie ein Leib in Jesus Christus.“

2.2. Kirche/Gemeinde in der „Exodus-Reihe“

Das Unterrichtswerk „Exodus“ für den Religionsunterricht in der Grundschule, gerade vorliegend in einer Neuauflage (1989)¹⁵, wählt schon in seinem Titel ein bestimmtes Bild von Kirche: die Israel-Geschichte ist genauso Teil dieser Kirche wie der Mut, sich in Gottes Namen aufzumachen und Neues Leben jenseits aller Erwartungen zu suchen, Leitmotiv dieser Kirchenvorstellung ist. Diese Programmlinie greift gleich die erste Doppelseite des 1. Bandes auf, indem sie Sammlungs- und Sendungsbewegung Jesu den zum ersten Schultag vereinten Schülern gegenüberstellt (2 f.). Im Erlernen und Einüben elementarer Grundakte wird das Hören und Sehen und Feiern auch durch das Hören und Sehen im Kirchenraum visualisiert (6, 17) und im Feiern des Heiligengedächtnisses und der Advents- und Weihnachtszeit (22–25, 56 f.) und des Osterfestes (36–39) vermittelt. Kirche wird zu Wort und zum Bild gebracht im Darstellen der Eucharistie als „Geheimnis des Füreinander“ (50), der Taufe als Geschenk neuen Lebens (55) und der Kirche als Haus und Gemeinschaft (54 f.), in der gesungen und gebetet und Leben geteilt wird (58–63, 56 f.).

Auch der neue „Exodus“-Band für das zweite Schuljahr trägt in vielen Varianten das Thema „Kirche“ ausdrücklich und einschlußweise vor. Schon die Umschlagseite kann wie ein Kirchenbild gelesen werden. Im Miteinander in der Familie und in fernen Ländern, im Hoffen auf Gottes schöpferische, segnende Hand und mütterliche Liebe wird angedeutet, was Christen Kirche bedeutet. Darum kann am Ende einer kleinen „Seh-Schule des Glaubens“ (G. Lange) der Liedruf gesungen werden: „Wir sind ein Herz und eine Seele, wir alle, alle, alleluja“ (10 f.). Desgleichen wird die Reich-Gottes-Predigt Jesu und seine Mahlpraxis (14–21) in Text und Bild mit der Eucharistie als kirchen- und gemeindwirkende Praxis vermittelt; ähnlich wird das Lied der Zuversicht, der Psalm „Der Herr ist mein Hirt“, verknüpft mit Kirche- und Gemeinde-Erfahrung durch den Gebetsruf „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“ (26 f.). Stärker — neben das Feiern von Ostern und Weihnachten als Glaubensüberzeugungen und Gemeindefeste (34–37, 62–65) — treten Eucharistie und Taufe als Lebensvollzüge und Gnadengeschenke in der Gemeinde nach vorne (in Verbindung mit dem Paschamysterium: 66–75). Zugleich wird wieder leise und nachdrücklich zu einer Praxis des persönlichen und gemeinschaftlichen Betens hingeführt: als „hören und tun“ (80 f.), als „vertrauen und danken“ (90–93). In beiden Bänden werden Orden und Geistliche Gemeinschaften in Wort und Bild vorgestellt (I/26, 53; II/32, 52 f., 62, 82 f.) als Hinweise

¹⁵ Exodus, hg. vom Deutschen Katechetenverein, erarbeitet von Th. EGGERS, K. H. KÖNIG; G. LANGE, G. MILLER und D. WAGNER, München/Düsseldorf (1975¹) 1989².

für das, was Kirche/Gemeinde bedeutet: auf die Einladung Gottes hin (Berufung!) miteinander das Leben aus dem Impuls des Evangeliums suchen, erproben und feiern.

2.3 Kirche/Gemeinde in der Trutwin-Reihe

Die Trutwin-Reihe¹⁶, weitverbreitet vor allem in Nordrhein-Westfalen und angrenzenden Bundesländern, liegt ebenfalls in einer Neuauflage vor. Auch hier sind die drei Titel schon Programm und einschlußweise auch Kirchenprogramm: „Zeit der Freude“, „Wege des Glaubens“ und „Zeichen der Hoffnung“. — Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis von „Zeit der Freude“ für die Jahrgangsstufen 5/6 zeigt die enge Verknüpfung von mehr sachkundlich, historisch, bibeltheologisch geprägten Kapiteln (Unsere Bibel, Die Israeliten erzählen, König David, Die Umwelt Jesu usw.) und lebenskundlich, gegenwartsbezogenen, kirchentheologisch (im weitesten Sinn) geprägten Kapiteln (Zeugen für Christen, Du sollst . . . Du darfst, Christen leben in Gemeinden, Evangelisch-katholisch usw.). Dieses großteilige Zueinander wird nun auch im Einzelkapitel zum strukturierenden Element: durch ein ständiges Einholen von Geschichte der Juden und Christen gestern in die Gegenwart heute. Die geglaubte Geschichte des Gottes Abrahams, des Gottes Jesu Christi mit einzelnen Menschen und Seinem Volk wird als eine präsentische Geschichte ausgebreitet, als eine Geschichte, die es zu erkunden, erproben, fortzusetzen gilt — darum die geradezu sachkundlichen Erschließungsformen der Texte und Bilder, der Lieder und Schautafeln. In den ausdrücklich kirchen- und gemeindebezogenen Kapiteln werden — wie im Gesamtaufbau — die soziale und theologische Gestalt von Kirche und Gemeinde verschränkt: das Oster- und Pfingstgeheimnis ist nicht zuerst Gründungsdatum, sondern animierende, inspirierende Kraft der Hoffnung und des Glaubens in den konkreten Christengemeinden heute — auch in ihren (selbst verschuldeten) Brechungen (76—91).

Der Band „Wege des Glaubens“ wählt das Wegmotiv zu seinem Leitmotiv in zahlreichen Variationen: als Sinaizug und Labyrinth, als Exoduszug und Emmausgang, als Weg zum Vater und Weg zum Ich, als Jona-Flucht und Nachfolge Jesu. Und diese Wege geht auch die „Kirche Christi — Kirche der Menschen“ (50—65), indem sie auf den Geist hofft, der weht „wo er will“ (116—125); vielleicht sind die alltäglichen Wunder zumindest

¹⁶ Unterrichtswerk für den Religionsunterricht der Sekundarstufe I von W. TRUTWIN, K. BREUNING und R. MENSING; Düsseldorf 1978¹ ff.) 1988 f². Eine monographische Untersuchung zum Gesamtthema „Kirche/Gemeinde im Religionsunterricht“ hat vorgelegt: H. J. KUPKA, Neues Sprechen von Kirche, Zur Kirchentheologie in der religionspädagogischen Literatur (Theol. Reihe 16), St. Ottilien 1986.

auch sein Werk (vgl. 156 f.), um seiner schöpferischen Liebe willen erhoffen Christen mitten im Tod Neues Leben (276—283).

Der Band „Zeichen der Hoffnung“ legt wort- und bildreiches Zeugnis für die Überzeugung der Christen und Gemeinden ab, daß das Wagnis des Glaubens, daß das Setzen der Christen auf Gottes ankommendes Reich lebenswirksame „Zeichen der Hoffnung“ setzen kann. Die argumentative und pragmatische (gleichsam experimentelle) Prüfung dieser Zeichen ist dem Religionsunterricht aufgetragen („wer sich an die Aufgaben herannmacht, wird Sachkenntnis gewinnen und Perspektiven für sein Leben gewinnen“, versprechen die Autoren den Schülern im Vorwort, 7). Zwar tritt in diesem Band — den individual- und sozialpsychologischen Bedingungen der Schüler/innen der Jahrgangsstufen 9/10 folgend — der gemeindlich-kirchliche Bezug deutlich zurück, aber bevorzugtes Testfeld dieser Hoffnungszeichen ist die Kirche, sie trägt gleichsam die „Zeichen der Hoffnung“ in jede Zeit, in jedes Leben; Thomas Morus (16 f.) und Friedrich von Spee (18—21) sind dafür persönliche Zeugen so wie der Exodus aus den Sklavenhäusern (30 f.) für die wirtschaftliche Unterdrückung und die ökologische Ausbeutung (vgl. 252 ff.) die immer neue Hoffnungsfahne der Christen bleibt.

3. Elemente einer Glaubensdidaktik zu Kirche/Gemeinde¹⁷

Deutlich zeigt schon ein erstes Durchblättern von zwei neueren Religionsbuchreihen die kirchliche Prägung und den gemeindlichen Bezug; wahrscheinlich ist von ähnlichen Büchern Ähnliches zu sagen. Den Büchern und ihren Autoren kann keine Kirchen- und Gemeindedistanz nachgesagt werden. Umgekehrt kann natürlich über den Aufbau und die Gestaltung eines Religionsbuches nicht der Geist und das Klima des Religionsunterrichts so entscheidend geprägt werden, daß sein kirchen- und gemeindenaher Vollzug gesichert ist. Notwendigerweise muß nach dem fachlichen und methodischen Urteil der Religionslehrer/innen der Unterricht seine für diese Schülergruppe mit ihren ganz eigenen lebens- und glaubensbiographischen Zusammenhängen angemessene Prägung erhalten. Die unbekannte oder gar negativ besetzte Größe „Kirche/Gemeinde“ im Erfahren und Verhalten der Schüler muß der Religionsunterricht als Vorgegebenheit annehmen; er allein wird sie kaum positiv umwenden können, wohl vermag er einige kirchen- und gemeindebezogene Argumente ins Spiel zu bringen — von den möglichen kirchlich-gemeindlichen Befangenheiten der Reli-

¹⁷ Vgl. dazu jüngere und jüngste Untersuchungen zur Einstellung von Schüler/innen zu Kirche/Gemeinde: A. SCHNEIDER, Mit jungen Menschen von Gott sprechen, Graz 1988, und A. FEIGE, Erfahrungen mit Kirche, s. o. Anm. 1, und neuestens: B. LAMBERT, Für 80 % ist Religion kein alter Hut, in: Trierer Forum 1989/I, 7 f.

gionslehrer/innen ganz zu schweigen. Appelle und Imperative werden kaum nennenswerte Veränderungen bewirken; vielleicht aber kann das Erinnern und Ausbreiten fast vergessener Zusammenhänge für die notwendig ekklesiale Gestalt des christlichen Lebens und Glaubens heute werben (z. B. in Fort- und Weiterbildungsveranstaltungen für Religionslehrer/innen). Dazu nun hier einige Überlegungen, die in der Form von didaktischen Desideraten im Blick auf Religionslehrer/innen vorgetragen werden — in argumentativer Verknüpfung zum ersten und zweiten Teil dieses Gesamtversuchs.

1. Desiderat: Kirche/Gemeinde als Geheimnis Gottes und der Menschen

Um von Gottes Reich, von Kirche, von Gemeinde angemessen sprechen zu können, müssen wir vom Gott Abrahams, vom Gott Jesu Christi und seiner geglaubten und erhofften unbegreiflichen Verliebtheit in Menschen sprechen. — Mit diesem ersten Desiderat nehmen wir die Sprechweise der Kirchenkonstitution auf, die ausdrücklich (LG 2) das Mysterium „Kirche“ mit der Gottesfrage verknüpft, also mit der Frage: „Wie können Menschen Gott entdecken, Gott vernehmen? Wie gehen Menschen mit Gott um und geht ein geglaubter Gott mit den Menschen um?“ Anders gesagt: Nur in der geglaubten israelitisch-christlichen Rede von Gott und seinen Geschichten mit den Menschen kann angemessen von Kirche/Gemeinde geredet werden. Zunächst hört sich dieses Desiderat ziemlich selbstverständlich an. Jedoch in glaubensdidaktischer Hinsicht ist es zumindest in dreifacher Weise bedeutsam:

a) Eine ähnliche Kühnheit des Glaubens Gott, dem Gott unserer Fragen und Ängste, dem Gott der Mose- und Jesus-Geschichten, seine unbegreifliche, zuvor-kommende Menschenliebe zu glauben, ist auch vonnöten, um Gott „seine“ Kirche/Gemeinde zu glauben. Anders gesagt: die Kirchenfrage ist immer auch eine offenbarungstheologische Frage: Ob und wie und wo läßt Gott sich finden?

b) Das erste Desiderat sprengt die einseitige Fixierung auf Kirchenstiftung, auf Kirchengründung, auf das öffentliche Wirken Jesu und das Osterkerygma und die Geistsendung auf zugunsten der Reich-Gottes-Botschaft, des Reich-Gottes-Wirkens Jesu und einer grundsätzlichen Verknüpfung von Kirchentheologie mit der Reich-Gottes-Theologie. So werden ganz heilsökonomisch die „ecclesia ab Abel“ (Augustinus, *Civitate Dei* 18, 5) und die „ecclesia visibilis/invisibilis“ heute miteinander verbunden.

c) In dieser theologischen Verknüpfung können die üblichen Einseitigkeiten im Betrachten und Besprechen der vielen Einzelfragen zum Glaubens- und Lebensbereich „Reich Gottes — Kirche — Gemeinde“ überwunden werden, die sich üblicherweise aus der Zertrennung der konkreten

sozialen Gestalt der Kirche (von Lehramt über Wohlfahrt bis Nuntius) und dem Mysterium der Kirche ergeben. Außerdem wird das oftmalige Nebeneinander von bibel- und kirchenkundlichen Stücken im Religionsunterricht leicht überwunden: die Suche nach Leben, nach Formen gelingenden Lebens verbindet sich mit der Gottesfrage und findet in der Jesus-Gestalt und im Christus-Wirken in seiner Kirche/Gemeinde eine Antwort, die es zu erproben gilt. So wird erkennbar, daß die soziale Gestalt der Kirche — einschließlich ihres institutionellen Rahmens — nicht ausgespielt werden kann gegen eine „Geist-Kirche“ oder „Brüderliche Gemeinde“. Die geglaubten Gottes-Geschichten mit den Menschen und der unübersteigbare Höhepunkt Jesus Christus zeigen die Treue (Inkarnation!) und den Ernst der Menschenliebe Gottes (Paschamysterium!) an; Kirche/Gemeinde ist der bevorzugte Raum (nicht exklusiv zu verstehen!) dieser Gottes- und Menschen-Geschichten heute.

2. Desiderat: Jesus Christus als Grund der Kirche/Gemeinde

Um von Reich Gottes, von Kirche und Sakramenten, von Gemeinde angemessen sprechen zu können, müssen wir vom Wirken und Leben Jesu sprechen, von seinem Tod und seiner Auferweckung und Geistsendung, denn wir glauben Jesus Christus als den bleibenden „Grund“ der Kirche/Gemeinde.

In unserer persönlichen Lernbiographie „Kirche/Gemeinde“ überlagern sich wohl zwei einseitige Sichten: die Ältesten unter uns haben eine selbstverständliche Kirchenpraxis erfahren und binden damit die Gründung der Kirche durch Jesus Christus an die Sammlung der Jünger, an die Wahl der Apostel und vor allem an die Beauftragung des Simon Petrus als seines „Stellvertreters auf Erden“¹⁸; eine institutionsgeschichtliche, eine hierarchiebezogene Sicht der Kirche und der Kirchengründung herrscht vor. Die Jüngeren unter uns haben mehr vom Baum historisch-kritischer Erkenntnis und religionssoziologischer Einsicht gekostet und kennen die Schwierigkeiten beim Benennen eines Gründungsaktes der Kirche durch den historischen Jesus oder durch die ersten nachösterlichen Gemeinden. Darum bemühen wir uns heute, den „ekklesiologischen Christomonismus“ vergangener Jahrhunderte zu überwinden im Neuentdecken einer „trinitarischen Ekklesiologie“ und gemeindlichen Praxis, d. h. „Kirche als Abbild des dreieinigen Gottes zu leben, zu gestalten“¹⁹. In diesem Bemühen treffen wir uns mit Paulus, der im Streit mit den Korinthern um die Grundlagen ihrer Gemeinde schreibt: „Einen anderen Grund kann niemand legen als

¹⁸ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Düsseldorf 1955, 81.

¹⁹ H. J. POTTMEYER, Die zwiespältige Ekklesiologie, a. a. O. 283.

den, der gelegt ist, Jesus Christus“ (1 Kor 3, 11) und „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat“ (2 Kor 5, 19).

„Jesus Christus der Grund der Kirche — das bedeutet offensichtlich nicht, daß Jesus von Nazaret die Kirche gegründet hat wie ein Religionsstifter oder wie eine bedeutungsvolle Gestalt mit überpersönlichem Wirkungskreis, aus dem sich eine religiöse Gemeinschaft bilden konnte.“ Gegen eine historische oder jesuanische Verengung erhoffen wir mit Paulus, daß „Jesus Christus das *von Gott errichtete* Fundament der Kirche ist“²⁰. Wenn wir so den großen Zusammenhang der Glaubensrede von Gott und der Rede von Menschen und die Rede von Jesus Christus zusammenbinden, dann erhält das Reich-Gottes-Wirken Jesu und das Entstehen der nachösterlichen Gemeinden seinen eigentlichen Glanz und seine theologisch-christologische Plausibilität.

3. Desiderat: Reich Gottes als Ziel der Kirche/Gemeinde

Um angemessen von Gottes Reich, von Kirche und Sakramenten, von Gemeindeleben und Gemeindestrukturen sprechen zu können, müssen wir von Kirche als Sakrament des Heiligen Geistes sprechen, als „soziales Subjekt“ (M. Kehl) des Reiches Gottes sprechen.

Im Desiderat 1 und 2 wünschen wir uns für unser Reden von Kirche/Gemeinde das innere Verknüpfen mit unserem glaubenden und bekennenden Sprechen von Gott und seinem und unserem Christus; im dritten Desiderat empfehlen wir für unsere glaubensmittlerische Praxis, alles, was es über Kirche und Sakramente, über Gemeinde und Diakonie, über Zölibat und Ablass zu sagen gibt, in den kühnen Zusammenhang des Glaubens zu stellen: „Kirche/Gemeinde lebt und wirkt aus dem Heiligen Geist des Auferweckten, aus der Kraft Gottes, im Dienst der herankommenden Gotesherrschaft.“

Wir beherzigen in dieser glaubensdidaktischen Empfehlung nicht nur die Kirchentheologie des Apostels Paulus (vgl. 1 Thess 2, 14; Gal 1, 22; Röm 16, 16) und des lukanischen Doppelwerks, sondern wir nehmen die Wiederentdeckung der pfingstlichen, der geistlichen Dimension in die Kirchentheologie auf²¹. Ein gutes Beispiel dafür ist der Katholische Erwachsenenkatechismus (Kevelaer 1985); der Gesamtaufbau ist am Großen Glaubensbekenntnis orientiert, dementsprechend wird zunächst von Gott als

²⁰ G. SAUTER, Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist, in: W. KERN u. a., Hg., HbFuTh III, 198—211, hier 198. Die religionspädagogischen Folgen dieser Einsicht bedenkt neuestens: N. SCHOLL, Die Kirche als Erfahrungsfeld des dreieinen Gottes, in: KBl 114 (1989) 164—175.

²¹ Vgl. zum größeren Zusammenhang: H. U. von BALTHASAR, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974; W. KASPER/G. SAUTER (Hg.), Kirche — Ort des Geistes, Freiburg 1976; J. MOLTMANN, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975.

Schöpfer und Erlöser und dann von Jesus Christus, von seinem Leben und Sterben und Auferwecktwerden gehandelt und dann wird im 3. Teil — überschrieben: „Das Werk des Heiligen Geistes“ — von Kirche und Sakramenten, von der Hoffnung auf die kommende Welt heute gesprochen²². Die Kühnheit eines solchen Unternehmens ist nicht zu übersehen. Denn hier wird gesagt: Diese konkrete Kirche, die oft so wenig geistorientiert handelt, die die Seligpreisungen und das Herrengebet zu vergessen scheint, diese Gemeinde St. Wolfgang in ihrer gutbürgerlichen Banalität, ist auch das Werk des Heiligen Geistes. Wer/was ist hier Heiliger Geist? Wer/wo/was ist hier Kirche/Gemeinde? Mit dieser kühnen Gliederung steht der KEK ganz in der Linie der Kirchentheologie des Vaticanum II; denn die Mitte der verschiedenen Konstitutionen und Dekrete ist eine Überzeugung: Gottes Bundesversprechen „Ich bin Euer Gott und Ihr sollt mein Volk werden“ (Jer 31, 33; 32, 38; Dtn 26, 17) gilt für heute und für immer, dafür ist Jesus Christus der unüberbietbare Zeuge; die gegenwärtige und endgültige Erfüllung dieses Versprechens ist der Grund und das Ziel seines Reiches, dessen Herankunft der Kirche/Gemeinde dient.

Gleichsam die konkrete Außenseite dieser Glaubenshoffnung ist die Bestimmung der Gemeinde in der Kirchenkonstitution (LG 26): Die Kirche Jesu Christi in ihrer Vollgestalt ist wahrhaft da („vere adest“) in allen rechtmäßigen Ortsgemeinden von Gläubigen, im Feiern der eucharistischen Tischgemeinschaft; d. h. Jesus Christus selbst, sein Heiliger Geist, sein Evangelium, seine Liebe und darin die Einheit der Glaubenden ist zugegen in dieser Dorf- oder Stadtgemeinde der Heiligen und der Sünder, der Enthusiasten und Resignierten, der sogenannten Rechten und Linken usw.²³. In den Handlungen der Gemeinde, in ihrem Verkünden und Mutmachen, im Tote Begraben und Kinder Taufen, im Schuld Vergeben und Gemeinschaft Feiern, in der ängstlichen und mutigen Nachfolge Jesu, da kommt Gottes Geist, Christi Leben, Gottes Reich an: mitten in die konkreten Biographien²⁴.

Endlich kann mit diesem dritten Desiderat die Dynamik der Kirche: ihr Unterwegs-Sein in das Reich Gottes wiedergewonnen werden. Die bisherigen Versuche, Reich Gottes als Ziel der Gemeinde/Kirche und des einzelnen Christen in die Glaubensverkündigung deutlicher einzubeziehen²⁵,

²² Vgl. Rezension: G. BITTER, in: *Diakonia* 17 (1986) 134—139.

²³ Als kurzen Kommentar zum eingeschobenen Art. 26 in der Kirchenkonstitution: K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in: *Schriften VIII*, 329—354.

²⁴ Zum Gesamtzusammenhang: H. J. POTTMEYER, *Kirche — Mysterium und Institution*, in: *Conc* 22 (1986) 474—480.

²⁵ Den bedeutsamsten Versuch, Reich Gottes als Horizont der Kirche und Wirkkraft im Leben des einzelnen Christen und der Geschichte insgesamt einzuholen, hat Johann Baptist Hirscher (1788—1865) unternommen; vgl. dazu ausführlich: W. FÜRST, *Wahr-*

sind weithin gescheitert. Die Folgen sind entweder das Überwuchern der institutionellen Seite im Darstellen der Kirche²⁶ oder das Verlieren der Wird die Reich-Gottes-Hoffnung in die Kirchen- und Gemeindeftheologie (und deren Glaubensdidaktik) wiedereingeholt, so darf ein doppelter Hinzugewinn erwartet werden:

1. Reich Gottes ist immer mehr als die sichtbare Kirche: Gottes Reich — angesagt und angebrochen im Leben und Wirken Jesu Christi — ist schon wirksam in allen Versuchen der Selbstlosigkeit und Treue, der Sinn-suche und der zähen Hoffnung²⁷. Kirche/Gemeinde steht im Dienst und unter dem Gericht des Reiches Gottes.

2. Gottes Reich ist und bleibt Geschenk der überraschenden Menschenliebe Gottes, darum kann es eigentlich nur erbetet, nicht errichtet — auch nicht von Kirche/Gemeinde errichtet werden. Wie Menschenwirken in Kirche/Gemeinde und Gottesgeschenk letztendlich zusammenkommen, ist menschlicher Weisheit entzogen; die Hoffnung des christlichen Glaubens ist bereit, diese (paradoxe) Spannung auszuhalten²⁸.

Meines Erachtens kann man mit guten Gründen hoffen, daß eine in der Praxis des Religionsunterrichts vielfach verlorene Kirche/Gemeinde-Dimension als Herzstück des Glaubens wiedergefunden werden kann, wenn man wirklich ernsthaft auf die Suche nach Kirche/Gemeinde geht. Vielleicht sind Wegzeichen für die fällige Suche schon zu erkennen.

heit im Interesse der Freiheit, Mainz 1979. Den zweiten großen Versuch, die Reich-Gottes-Theologie einzuholen, hat der oben genannte Katholische Katechismus von 1955 unternommen, leider mit geringer Resonanz in diesem Unternehmen; vgl. zum Ganzen: Th. FILTHAUT, Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung, Freiburg 1958. Einen originellen neuen Versuch legt der evangelische Theologe H.-J. KRAUS vor: Reich Gottes — Reich der Freiheit, Grundriß systematischer Theologie, Neukirchen 1975.

²⁶ Die rasch abnehmende Bedeutung der Kirchendimension im Glaubensbewußtsein der 70er Jahre hat auch die glaubensdidaktischen Chancen der Volk-Gottes-Metapher nicht ausdrücklicher wahrgenommen, vielleicht ausgenommen die Exodus-Religionsbuchreihe, s. o.

²⁷ Die Reich-Gottes-Theologie bahnt Wege nicht nur für die aktuelle Inkulturationsdebatte, sondern auch für das anstehende Gespräch zur Theologie der Religionen — auch und gerade im Religionsunterricht.

²⁸ Die synoptischen Wachstumsgleichnisse sind nicht nur ein kostbarer Hinweis auf die Redepraxis Jesu, sondern sind wohl auch die vorzüglichste Redeform, das Zueinander von Gottes geglaubtem Wirken und menschlichem (kirchlich-gemeindlichem) Einsatz religionsunterrichtlich zu thematisieren. Aus der Fülle der gegenwärtigen Arbeiten zum Arbeitsfeld „Biblische Gleichnisse im Religionsunterricht“: G. BAUDLER, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse, Stuttgart/München 1986, und F. JOHANNSEN, Gleichnisse Jesu im Religionsunterricht (Grundschule) (GTB 757), Gütersloh 1986.

Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche*

Ein Beispiel für eine Neuorientierung aus der Tradition

Einen unverzeihlichen Traditionsbruch werfen konservative Katholiken der Liturgiereform des Zweiten Vaticanums vor. Der zwar nicht diesem innerkirchlichen Lager zuzurechnende Frankfurter Soziologieprofessor Alfred Lorenzer beschuldigte sogar in einem 1981 erschienenen Buch das von ihm so genannte „Konzil der Buchhalter“, einen kulturellen Vandalismus initiiert zu haben¹. Das der römischen Kirche eigentümliche, in Jahrhunderten gewachsene Ritual präsentativer Symbolik sei zerstört und nach der Devise „Liturgie als Glaubensschule“ zu pädagogischen Lehrveranstaltungen verzweckt worden. Aber auch den gegenteiligen Vorwurf bekommen die Baumeister der nachvaticanischen Liturgie zu hören: Sie seien zu traditionsbefangen gewesen. Kein Geringerer als der derzeitige Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Josef Kardinal Ratzinger, sprach in einem vielbeachteten, kurz vor der außerordentlichen römischen Bischofssynode von 1985 gegebenen Interview von einem „romantischen Archäologismus bestimmter Liturgieprofessoren, nach denen alles, was man nach Gregor I., dem Großen, gemacht hat, als eine Verkrustung, als ein Zeichen von Dekadenz zu entfernen wäre. Kriterium der liturgischen Erneuerung war für sie nicht die Frage: Wie soll es heute sein?, sondern: Wie war es damals?“²

In den Verdacht, Produkt eines solchen lebensfremden, „romantischen Archäologismus“ zu sein, geriet von Anfang an besonders der 1972 in

* Es handelt sich bei dem folgenden Beitrag um ein Referat, das im Rahmen eines vom „Centre de Recherche: Pensée chrétienne et langage de foi“ der Universität Metz und der Theologischen Fakultät Trier am 21. und 22. Oktober 1988 in Metz veranstalteten Kolloquiums vorgetragen wurde. Die Veranstaltung befaßte sich mit der Thematik: „Tradition et Renouveau en Théologie.“

¹ A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt am Main 1981, hier besonders das Kapitel VI: Der Vandalismus des Zweiten Vatikanischen Konzils (S. 179–212). Vgl. dazu die Erwiderung des Innsbrucker Liturgieprofessors H. B. MEYER SJ: *Ein Konzil der Buchhalter? Bemerkungen zu A. LORENZERS Kritik*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982) 427–434.

² J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München u. a. 1985, 127 (Original: *Rapporto sulla fede*, Milano 1984).

seiner lateinischen Modellgestalt veröffentlichte *Ordo initiationis christianae adultorum*³, die vom Konzil gewünschte, neue liturgische Ordnung für die Christwerdung Erwachsener⁴. Wurde mit diesem liturgischen Buch nicht der bedenkliche Versuch unternommen, im ausgehenden 20. Jahrhundert den altchristlichen Katechumenat, eine seit eineinhalb Jahrtausend praktisch tote Einrichtung, zu repristinieren? Zudem schien die verwirrende Fülle an Text- und Ritenangeboten, die man in diesen voluminösesten unter allen nachkonziliaren Ritualefaszikeln hineingepackt hatte (die deutsche Ausgabe⁵ zählt nicht weniger als 270 Seiten), den Verdacht einer „Antikensammlung“ nur zu bestätigen. Zumindest im deutschen Sprachgebiet — in anderen Teilkirchen ist in den letzten 15 Jahren die Rezeptionsgeschichte gottlob günstiger verlaufen⁶ — dürfte dieser tiefsitzende Vorwurf des Archäologismus einer der entscheidendsten Gründe sein, warum das Anwachsen der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ bis zur Stunde so schlecht gelingen will⁷.

Im Rahmen eines wissenschaftlichen Kolloquiums zum Thema *Tradition et Renouvellement en Théologie* liegt es für den Vertreter der Liturgiewissenschaft nahe, das Spannungsverhältnis „Überlieferung und Erneuerung“ am Beispiel des erneuerten, als allzu traditionsverhaftet verdächtigten Erwachsenen-Initiations-Ritus zu beleuchten. Hinzu kommt: Es war ein Professor der Trierer Theologischen Fakultät, mein verehrter Lehrer und Vorgänger Balthasar Fischer, der als Relator der zuständigen römi-

³ RITUALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Papae VI promulgatum. *Ordo initiationis christianae adultorum*. Typis Polyglottis Vaticanis 1972. ²1974. Das Promulgationsdekret vom Epiphaniestag 1972, in: AAS 64 (1972) 252.

⁴ Vgl. Liturgiekonstitution Art. 64–66 und das Missionsdekret „Ad gentes“ Art. 13–14.

⁵ Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich, Einsiedeln u. a. 1975. Die französische Fassung von 1974 (*Rituel du Baptême des adultes par étapes*) und der Faszikel „*Rituel du Baptême des enfants en âge de scolarité*“ von 1977 sind leicht zugänglich in der Volksausgabe: *La célébration des Sacrements*, présentée par P. JOUNEL avec la collaboration de J. EVENOU, Paris (Desclée) 1983.

⁶ Dies gilt vor allem für die USA; vgl. B. FISCHER, Das amerikanische Beispiel. Die Rezeption des Ritus der Erwachsenen-Initiation von 1972 in den Vereinigten Staaten, in: *Liturgisches Jahrbuch* 37 (1987) 67–74; DERS., Freigelegter Zugang, in: *Gottesdienst* 20 (1986) 33–35.

⁷ So B. FISCHER in seiner jüngsten Äußerung zur deutschen Situation: Die Rezeption der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“. Kritische Stimmen zur neuen Ordnung der Initiation von 1972, in: Th. MAAS-EWERD (Hrsg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. (Festschrift Bruno Kleinheyer), Freiburg i. Br. 1988, 75–83, hier 78.

schen Arbeitsgruppe an der Formung der Neuordnung entscheidend mitgewirkt hat⁸. Professor Fischer war und ist bis zur Stunde der Überzeugung, daß „der entschiedene Rückgriff auf die Muster der Frühzeit“⁹ in diesem Fall der einzig richtige Weg war, auf eine pastorale Herausforderung unserer Zeit zu antworten.

I. Das Muster des altchristlichen Katechumenats

Die Gestalt des altchristlichen Katechumenats, wie er sich im Laufe des 2. Jahrhunderts herausgebildet hat, wird erstmals in deutlichen Umrissen greifbar in der liturgiegeschichtlich wohl bedeutendsten Quelle der Märtyrerzeit, der um das Jahr 215 verfaßten Kirchenordnung des römischen Presbyters Hippolyt. Sieben der insgesamt 43 Kapitel seiner „*Traditio apostolica*“ handeln vom Weg der Christwerdung erwachsener Taufbewerber¹⁰. Dieser Weg war um die Wende zum 3. Jahrhundert bereits bestens organisiert in einem normalerweise drei Jahre dauernden Katechumenat¹¹. Wer zu denen gehörte, die der Herr seiner Kirche hinzufügen wollte (vgl. Apg 2, 47), begab sich — sobald die Ernsthaftigkeit seiner Absicht feststand — zusammen mit Gleichgesinnten auf einen Weg, der ihn etappenweise,

⁸ Art und Ausmaß seiner Verdienste um die Neuordnung sind dokumentiert in den Memoiren des ehemaligen Sekretärs des römischen Liturgierates: A. BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948—1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe hrsg. von J. WAGNER unter Mitarbeit von F. RAAS, Freiburg-Basel-Wien 1988, 618—645 (Originalausgabe: A. B., *La riforma liturgica*, Roma 1983).

⁹ B. FISCHER, Leitmotive für die Neuordnung der Eingliederung in die Kirche, in: *Katechumenat heute. Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche*, hrsg. von M. PROBST, H. PLOCK, K. RICHTER, Freiburg 1976, 29—34, hier 31.

¹⁰ Es sind die Kapitel 15—21: B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1963, 32—59. Die vierte und letzte Auflage von 1972 unterscheidet sich von den vorhergehenden nur durch die Hinzufügung von 2 Seiten *Corrigenda et Addenda*. Vgl. auch die Ausgabe in der Reihe „*Sources chrétiennes*“: Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*. Introd. trad. et notes (SC 11 bis), Paris 1968. Zu den Schwierigkeiten der Rekonstruktion und Interpretation des im griechischen Original nicht enthaltenen Textes vgl. G. KRETSCHMAR, *La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles*, in: *La Maison-Dieu* 149 (1982) 57—90, besonders 58—63; Zur ungesicherten Autorschaft Hippolyts neuerdings sehr kritisch M. Metzger in: *Ecclesia Orans* 5 (1988) 241—259.

¹¹ Vgl. zum folgenden die sich auf Hippolyt und Tertullian stützende Darstellung bei A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958, 55—76. Für eine dreijährige Dauer des Katechumenats auch in der heutigen Situation tritt dezidiert der nordamerikanische Liturgiewissenschaftler Aidan Kavanagh von der Yale-Universität ein. Die ab 1. 9. 1988 geltende Regelung in den USA schreibt eine Mindestdauer von einem Jahr vor; vgl. A. KAVANAGH, *Critical issues in the growth of the RCIA in North America; Catechumenate* 10 (1988), March 10—21.

Stufe um Stufe, in die christliche Glaubens- und Lebenswelt einführt und einübte. Am Ende dieser langen und nicht selten wohl auch mühseligen Wanderung stand das große Erlebnis der sakramentalen Initiation. Es war für die erwachsenen Taufbewerber so etwas wie der Einzug in das gelobte Land. Milch und Honig wurden den Neophyten nach ihrer Taufkommunion gereicht, „um die Erfüllung der Verheißung anzuzeigen, die an unsere Väter ergangen ist, die Verheißung des Landes, das von Milch und Honig fließt“; die Nahrung jenes gelobten Landes gebe Christus selbst, erklärte der Bischof den Neugetauften, bevor der Mischtrank ihnen gereicht wurde; es sei sein (Christi) Fleisch, von dem die Gläubigen sich nährten, wie kleine Kinder sich von Milch und Honig nähren¹². Die Einfügung dieser Symbolhandlung auf dem Gipfel der sakramentalen Eingliederungsfeier in die Kirche sagt nicht nur etwas über die hohe Erlebnisqualität der altchristlichen Initiationsfeier, sondern zeigt auch, in welch weiter, heilsgeschichtlicher und ekklesialer Perspektive der Vorgang der Christwerdung gesehen wurde.

Welche Strukturelemente charakterisieren in der Märtyrerzeit den Weg der Christwerdung? Drei Punkte scheinen besonders bemerkenswert: Die Christwerdung geschieht erstens in einem stufenweisen Lern- und Lebensprozeß. Der Feier der Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie ist regelmäßig ein Weg vorgelagert, auf dem der Taufkandidat eine ständige Begleitung seitens der Kirche am Ort erfährt. Auf diesem Weg der Christwerdung lassen sich drei Wegstrecken unterscheiden:

1. Die Phase der Erstverkündigung und Umkehr

Engagierte Gemeindemitglieder bringen Suchende aus ihrem Bekanntenkreis, die sie sich als Mitchristen von morgen wünschen, in Kontakt mit den „Lehrern“, d. h. mit den in jeder Ortskirche bestellten Katecheten. Ein erstes formloses Gespräch über Lebensstand und Berufstätigkeit klärt, ob die Voraussetzungen gegeben sind, die eine Zulassung „zum Hören des Wortes“ sinnvoll erscheinen lassen¹³. Geht das Kontaktgespräch positiv

¹² *Traditio Apostolica* c. 21; ed. B. BOTTE (s. Anm. 10) 56 f.; vgl. A. STENZEL, Die Taufe (s. Anm. 11) 129 f. Johannes Betz, der 1984 verstorbene, bekannte Würzburger Eucharistie-Theologe, hat zu bedenken gegeben, ob nicht die bis ins beginnende 6. Jahrhundert als römische Praxis bezeugte Milch- und Honigspende im Rahmen der Taufkommunion in der Initiationsliturgie der Gegenwart wiederaufleben könnte; vgl. J. BETZ, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 106 (1984) 1–26. 167–185, hier 185. Balthasar Fischer hat die Anregung zustimmend kommentiert; vgl. B. FISCHER, Die Rezeption (S. Anm. 7) 81 f.

¹³ Über die verschiedenen Formen der christlichen Verkündigung vgl. die Beiträge von P. MASSI, G. GROppo und L. LODI, in: *Rivista liturgica* 4 (1970); auch P. STOCKMEIER, Frühchristliche Taufkatechese, in: *Lebendige Seelsorge* 9 (1987) 12–15.

aus, steht dem „Sympathisanten“ der Zugang zum Katechumenat offen. Es handelt sich um eine in der Regel drei Jahre¹⁴ dauernde Phase der entfernten Vorbereitung auf das Leben in Christus und seiner Kirche, während der der noch anfanghafte Glaube des Katechumenen wachsen und sich festigen soll und ein allmählicher Wandel seines Lebensstils sich vollziehen muß. Der Katechumenat kann kürzer ausfallen, wenn der Kandidat besonderen Eifer zeigt¹⁵. Bei allem Gewicht, das in dieser Zeit der Verkündigung der Schrift und der Glaubensschulung durch die „Lehrer“ zukommt, war der altchristliche Katechumenat kein einseitig zerebrales Unternehmen. Am Ende stand keine Wissensprüfung; über die Zulassung zum Kreis der Taufkandidaten entschied vielmehr der Grad der Einübung in eine christliche Lebensführung. „Man prüfe ihr Leben“, sagt Hippolyt. Ein Kriterium dieser Prüfung lautete beispielsweise: Hat der Katechumene in der Zeit seines Katechumenats die Kranken besucht?¹⁶

2. Die Zeit zwischen Electio und Initiationsfeier

Die zweite Etappe beginnt mit der *Electio*, d. h. der Zulassung unter die Kandidaten des nächsten Tauftermins; sie umfaßt die Zeit der näheren Taufvorbereitung. Seit der Ausbildung der Quadragesima im 4. Jahrhundert fiel sie in der Regel mit der 40tägigen Vorbereitungszeit auf die Osterfeier zusammen¹⁷. Nach Hippolyt ist diese Zeit durch zahlreiche, gewöhnlich mit Exorzismen verbundene Wort- und Gebetsgottesdienste gekennzeichnet¹⁸.

¹⁴ Traditio Apostolica c. 17; éd. B. BOTTE (s. Anm. 10) 38—39. Das Konzil von Elvira im Jahre 306 (can. 42) verkürzt die normale Dauer auf zwei Jahre „... si bonae fuerint conversationis intra biennium temporum placuit ad baptismi gratiam debere...“; J. VIVES (Hrsg.), Concilios visigóticos..., Barcelona-Madrid 1963, 9; vgl. auch oben Anm. 11.

¹⁵ Traditio Apostolica c. 17; éd. B. BOTTE (s. Anm. 10) 39.

¹⁶ Vgl. ebd. c. 20; éd. B. BOTTE (s. Anm. 10) 42.

¹⁷ Vgl. A. STENZEL, Die Taufe (s. Anm. 11) 153 f.

¹⁸ Vgl. Traditio Apostolica c. 20; éd. B. BOTTE (s. Anm. 10) 42—45; vgl. A. STENZEL, Die Taufe (s. Anm. 11) 154—157. Nach der Aussonderung der *Electi* wird diesen bis zum Tauftag täglich zur Exorzisierung die Hand aufgelegt. Kommt der Tauftermin näher, vollzieht der Bischof selbst an jedem einzelnen Taufkandidaten den Exorzismus, wobei er herauszufinden sucht, ob der Kandidat sich hinreichend vom Einfluß des Bösen gelöst hat und so für den Empfang der Taufe disponiert erscheint. Wer als nicht „gut“ und nicht „rein“ befunden wird, muß zurückstehen. Die unmittelbare Taufvorbereitung wird eingeleitet durch ein Bad am Donnerstag vor dem Tauftag (Gründonnerstag), durch Fasten am Freitag und einen Wortgottesdienst am Samstag, dessen Kern ein vom Bischof vorgenommener letzter Exorzismus ist: Jedem der auf der Erde knienden Kandidaten legt der Bischof die Hand auf und befiehlt den bösen Geistmächten, sich davonzuma-

3. Die Feier der Sakramente der Eingliederung

Der Beginn der dritten Phase ist markiert durch die Feier der sakramentalen Eingliederung, Taufe, Confirmatio und Erstkommunion in einem einzigen, vom Bischof geleiteten Gottesdienst, angesiedelt vorzugsweise in der Osternacht¹⁹. Die mystagogische Vertiefung und Nachbereitung geschieht — wie die Quellen des 4. Jahrhunderts erkennen lassen²⁰ — in der Osteroktav.

Neben dem prozeßhaften Charakter der Eingliederung ist zweitens deren liturgische Prägung hervorzuheben: Häufiges und gemeinsames Gebet der Katechumenen²¹, exorzistische Handlungen und das Fürbittgebet der Ekklesia für ihre Taufbewerber. Diese liturgische Begleitung der Christwerdung unterstreicht, daß Christsein im letzten unverdiente Gnadengabe dessen ist, der allein fähig ist, den erlösungsbedürftigen Menschen „der Macht der Finsternis zu entreißen und in das Reich seines geliebten Sohnes aufzunehmen“ (vgl. Kol 1, 13).

Beachtenswert ist drittens die Rolle der Gemeinde. Sie ist am Weg der Christwerdung ihrer Katechumenen verantwortlich beteiligt. Neue Mitglieder zu gewinnen, erscheint keineswegs als exklusiv klerikale Aufgabe, sondern als Sache der ganzen, sich missionarisch verstehenden Ortskirche. Einzelnen Laien kommt als Bürgen und ersten Bezugspersonen für die von ihnen angeworbenen Interessenten eine wichtige Begleit- und Integrationsfunktion zu. Das Patenamt hat hier seinen Sitz im Leben²². Die Gemeinde

chen. Das gleiche Ziel verfolgt die anschließende *Exsufflatio*: Der Bischof bläst jedem Taufkandidaten ins Gesicht, um die widergöttlichen Mächte gleichsam hinwegzublasen. Anschließend bezeichnet er die Stirn der *Electi* mit dem Christuszeichen und versiegelt die Körperöffnungen von Ohren und Nase durch das Kreuzzeichen, das dem Bösen den Wiedereintritt in diesen Menschen verwehren soll. Die ganze Nacht vor der im Morgengrauen gefeierten sakramentalen Initiation hindurch hören die Taufkandidaten Lesungen aus der Schrift und Erläuterungen dazu.

¹⁹ Vgl. *Traditio Apostolica* c. 21; éd. B. BOTTE (s. Anm. 10); vgl. R. CABIÉ; *L'ordo de l'initiation chrétienne dans la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome*, in: *Mens concordet voci*. Festschrift für A. G. Martimort, Tournai (Desclée) 1983, 543–558; siehe auch CABIÉs zusammenfassende Darstellung in: A. G. MARTIMORT, *L'église en prière*, III: *Les sacrements*, Tournai 1984, 45–73.

²⁰ Die entsprechende Praxis bezeugen die mystagogischen Katechesen oder Homilien etwa von Asterios Sophistes († nach 341), Zeno von Verona († um 371), Cyrill von Jerusalem († 387) und Ambrosius von Mailand († 397).

²¹ Nach Hippolyt (Trad. Ap. 18–19) schließt jede Unterweisung regelmäßig mit gemeinsamem Gebet und Handauflegung durch den Katecheten, wobei es gleichgültig ist, ob dieser Laie oder Kleriker ist.

²² Vgl. M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1962.

als ganze gedenkt immer wieder im Allgemeinen Gebet ihrer Katechumenen²³. Deren sakramentale Eingliederung geschieht in einem Gemeindegottesdienst; so ist das Volk Gottes am Ort dabei, wenn dem Leib Christi neue Glieder zugefügt werden.

Jenseits der Märtyrerzeit, als in der Ära Konstantins das liturgische Leben der Kirche sich ungehindert entfalten konnte, kam es zur Ausgestaltung der Quadragesima als der großen Taufvorbereitungszeit des Jahres. Der Elektorat oder die Kompetenzenzeit, wie die abendländische Kirche die Periode der näheren Taufvorbereitung nannte — im Osten sprach man vom Photizomenat — deckt sich zeitlich mit den 40 Tagen der Ostervorbereitung. Neben einer intensiven Glaubensunterweisung und aszetischen Übungen erhält die Kompetenzenzeit ihre Prägung durch bestimmte Sondergottesdienste: Einschreibung oder Erwählung zu Beginn der Fastenzeit, Übergabe und Rückgabe des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers als der Summe christlichen Glaubens und Betens. Besonders hervorgehoben erscheinen im Rahmen der quadragesimalen Taufvorbereitungen die Skrutinien am 3., 4. und 5. Fastensonntag mit den Taufperikopen von der Samariterin (Joh 4, 5—42), der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9, 1—41) und der Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 1—45)²⁴.

II. Der Verfall des altchristlichen Katechumenats

Das dem ganzmenschlichen, prozeßhaften und ekklesialen Charakter der Christwerdung eines erwachsenen Glaubensschülers bestens angepaßte Institut des Katechumenats verkam im Laufe des 5. Jahrhunderts immer mehr zu einem bloßen liturgischen Zeremoniell. Schuld daran war zum einen die verbreitete Unsitte des Taufaufschubs. Sobald es gesellschaftlich vorteilhaft erschien, sich kirchlich zu binden, ließen sich viele zwar unter die Katechumenen aufnehmen, scheuten aber — oft aus ehrenwerten Motiven — vor den Konsequenzen des Christseins zurück. Die Katechumenats-

²³ Ein Echo dieser altkirchlichen Praxis hat sich bis in die Gegenwart in den Großen Fürbitten des Karfreitags erhalten: „Oremus et pro catechumenis nostris...“; dazu P. DE CLERQ, La „Prière Universelle“ dans les liturgies latines anciennes (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 62), Münster 1977.

²⁴ Hierzu B. FISCHER, Der patristische Hintergrund der drei großen johanneischen Taufperikopen von der Samariterin, der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus am dritten, vierten und fünften Sonntag des Quadragesima, in: *Studia Anselmiana* 87 (Atti del 1° Congresso Internazionale di Liturgia, Pontificio Istituto Liturgico, 25—28 Maggio 1982), Roma 1983, 61—79. Zur Wiederherstellung der Skrutinien-Sonntage vgl. B. KLEINHEYER, Die liturgische Erneuerung der österlichen Bußzeit und die Reform des Katechumenats, in: *Katechumenat heute* (s. Anm. 9) 35—44.

riten leiteten also nicht mehr eine seriöse Taufvorbereitung ein, sondern waren begehrt wegen ihrer bürgerlichen Folgen. Taufen ließen sich viele erst, wenn es ans Sterben ging²⁵. Als dann in der Folgezeit die Kindertaufe zum Normal- und Regelfall der Christwerdung wurde, war dem Katechumenat vollends der Boden entzogen. Es hielten sich die liturgischen Elemente, vor allem die zahlreichen Exorzismen. Da aber im Fall der Kindertaufe ein gegliederter Einführungsprozeß sinnlos erschien, erfolgte eine unglückliche Kumulation der vorher auf verschiedene Termine verteilten exorzistischen Elemente im nunmehr einaktigen Taufordo. Dieser bis zur jüngsten Liturgiereform maßgebliche mittelalterliche Taufordo war wegen seiner Herkunft aus der Erwachsenen-Initiation nun aber weder der Situation der unmündigen Kinder angepaßt, noch wurde er, nach dem Verlust der gestuften Vorbereitung, dem Glaubensweg der erwachsenen Taufkandidaten gerecht.

Bemerkenswerterweise ist schon im Kontext der tridentinischen Liturgiereform der Gedanke aufgetaucht, einen stufenweisen, von liturgischen Feiern begleiteten Katechumenat für den Fall der Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche wiederherzustellen. Angesichts der neuentdeckten Missionsgebiete in Amerika und dem Fernen Osten hatte die Erwachsenentaufe damals neue Aktualität gewonnen. So sah der von dem gelehrten Kardinal Antonio Sanctorius erstellte erste Entwurf für das *Rituale Romanum*²⁶ eine gestufte Taufvorbereitung vor. Doch die dann von Papst Paul V. 1614 approbierte und der ganzen lateinischen Kirche zur Einführung empfohlene definitive Fassung²⁷ bot neben der Ordnung für die Kindertaufe nur den mittelalterlichen Erwachsenentaufritus an, der „durch das Ineinanderschieben der für die einzelnen Stationen des langen Weges durch das Katechumenat gedachten Riten zu einem unpraktikablen Mammutgebilde geworden war“²⁸. Seine Unanwendbarkeit gestand unausgesprochen das kirchliche Rechtsbuch ein. Der Codex von 1917 erlaubte

²⁵ Den schon weit fortgeschrittenen Verfall des Katechumenats läßt etwa Augustins Schrifttum deutlich erkennen; vgl. A. STENZEL, *Die Taufe* (s. Anm. 11) 177–184.

²⁶ Vgl. B. LÖWENBERG, *Die pastorale Bedeutung der Erwachsenentaufe nach dem Rituale des Kard. Sanctorius*, in: *Studia Erfordiana*. Leipzig 1962, 225–232; Balthasar Fischer hat kürzlich auf diese erstaunliche Anregung eines wiederherzustellenden Katechumenats im Kontext der tridentinischen Reform erneut hingewiesen; vgl. B. FISCHER, *Der Prozeß der Eingliederung feiern*, in: *Lebendige Seelsorge* 39 (1988) 237–239, hier 237. Dadurch, daß der spanische Karmelitertheologe Thomas a Jesu (1564–1623) die Idee aufgriff und in seinen vielgelesenen Schriften dafür warb, wurde sie zeitweilig in einigen Missionsgebieten auch in die Praxis umgesetzt.

²⁷ Vgl. B. FISCHER, *Das Rituale Romanum (1614–1964). Das Schicksal eines liturgischen Buches*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 73 (1964) 257–271.

²⁸ B. FISCHER, *Leitmotive* (s. Anm. 9) 30.

nämlich (can. 755 § 2), den Erwachsenentaufritus brachliegen zu lassen und Erwachsene mit dem gleichen Ritus zu taufen wie Säuglinge. Wenn es in nachtridentinischer Zeit in manchen Missionsgebieten lobenswerte Versuche gegeben hat, einen von liturgischen Feiern begleiteten Katechumenat wiederzubeleben, verschwanden diese spätestens im 19. Jahrhundert, als Rom streng gegen alle von der Norm der römischen Liturgiebücher abweichenden regionalen Gewohnheiten vorging. So verbot beispielsweise 1866 die römische Propaganda-Kongregation in einem Schreiben an die Mission in Setschuan in China die dort erfolgreich geübte liturgische Ausgestaltung des Katechumenats als *Abusus*²⁹. Was noch an Vorgang übrigblieb, war Lernvorgang anhand eines Katechismus: „Daß Christwerden für einen erwachsenen Menschen weit über zerebrales Lernen hinaus ein Lebensvorgang ist, der von der Gemeinde mitgetragen werden muß, war in Vergessenheit geraten.“³⁰ In den traditionell christlichen Gebieten vollzog sich der sogenannte Konvertitenunterricht und die sakramentale Initiation oft in einer Atmosphäre verlegener Heimlichkeit, „gewissermaßen hinter dem Rücken der Gemeinde der bereits Getauften“³¹.

III. Die Neuorientierung nach dem Zweiten Vaticanum

Angesichts dieses unordentlichen Zustandes entschloß sich das Konzil, den von liturgischen Feiern eingeleiteten und begleiteten Katechumenat wiederaufleben zu lassen³². Dies geschah, wie P. Josef Andreas Jungmann hervorhebt³³, weil die liturgiegeschichtliche Forschung die Reformbedürftigkeit der vorkonziliaren Taufliturgie überdeutlich aufgedeckt hatte und weil aus den von der Liturgischen Bewegung beeinflussten Missionskirchen der Ruf nach einer Neuordnung der Erwachsenentaufe unüberhörbar geworden war. Hinzu kamen erste positive Erfahrungen aus französischen Diözesen. Angesichts der faktischen Missionssituation in weiten Teilen des

²⁹ Vgl. J. CHRISTIAENSEN, *L'organisation d'un Catéchuménat au 16^e siècle*, in: *La Maison-Dieu* 58 (1959) 71–82.

³⁰ B. FISCHER, *Leitmotive* (s. Anm. 9) 30.

³¹ Ebd. S. 31.

³² Einen ersten Schritt in diese richtige Richtung tat bereits an der Schwelle des Konzils die Ritenkongregation, indem sie gestattete, den Erwachsenentaufritus des *Rituale Romanum* in sieben Stufen aufzugliedern; vgl. AAS 54 (1962) 310–338; dazu A. STENZEL, *Zum neuen Ordo der Erwachsenentaufe*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 13 (1963) 87–91. Der konziliare Reformimpuls findet sich in „*Sacrosanctum Concilium*“ 64 und in „*Ad gentes*“ 13–14.

³³ Vgl. JUNGMANNS Kommentar zur Liturgiekonstitution, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Ergänzungsband I (Freiburg-Basel-Wien 1966) 65 f.

Landes hatte die katholische Kirche in Frankreich bereits in den 50er Jahren begonnen, die Hinführung Erwachsener zur Kirche nach Art eines gestuften Katechumenats zu organisieren. 1964 kam es zur Gründung des „Nationalen Katechumenatsdienstes“, der es sich zur Aufgabe machte, die vielfältigen katechumenalen Initiativen auf regionaler und diözesaner Ebene zu fördern und zu koordinieren³⁴.

Den Grundsatzbeschuß des Konzils zu konkretisieren, oblag dem von dem Trierer Liturgikprofessor Balthasar Fischer geleiteten Coetus 22 des nachkonziliaren Liturgierates (*Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*). Die Arbeitsgruppe erfüllte ihren Auftrag „durch entschiedenen Rückgriff auf die Muster der Frühzeit“ (Fischer). Hinter der aus ihrer Werkstatt hervorgegangenen Neuordnung von 1972 steht die „Leitidee von der Repristination des altchristlichen Katechumenats“³⁵. Der eingangs geäußerte Verdacht eines liturgischen Archäologismus scheint sich demnach zu bestätigen. Haben hier nicht doch — wo wurde gelegentlich gefragt — wirklichkeitsfremde Stubengelehrte gemeint, sie könnten in einer so gründlich anders gewordenen Welt das antike Modell der Christwerdung, das seit nahezu 1 500 Jahren tot war, wiederbeleben?

Angesichts dieses Verdachts ist es beruhigend, aus den kürzlich in deutscher Übersetzung erschienenen Memoiren des damaligen Sekretärs des römischen Liturgierates, Erzbischof Annibale Bugnini, zu erfahren, daß die Bearbeiter sich genau mit diesem von den Bischöfen des Consiliums und kurialen „Examinatoren“ ihnen entgegengehaltenen Vorwurf auseinanderzusetzen hatten. Es gelang, wie Erzbischof Bugnini im Detail schildert³⁶, dem Relator, alle diesbezüglichen Bedenken zu zerstreuen: Mochte die Terminologie des Schemas, in dem von Initiation, Skrutinien, Mystagogie, Kompetenten und Electi die Rede war, auch bedenklich antiquiert klingen, dahinter stand, wie die überraschend positiven Erfahrungen mit der neuen Ordnung in den Vereinigten Staaten zweifelsfrei bestätigen, ein überzeitlich gültiges Grundmuster.

Zu den überzeitlich gültigen Vorzügen des der frühesten Tradition entlehnten Eingliederungsschemas wird man an *erster* Stelle die Tatsache eines gegliederten, den Glaubensweg des erwachsenen Bewerbers ernst

³⁴ Das Verdienst, die diesbezüglichen Versuche in Frankreich in den Ländern deutscher Sprache bekanntgemacht zu haben, kommt in erster Linie dem Münsterer Theologen Dietrich ZIMMERMANN zu; vgl. vor allem dessen Dissertation: *Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland*, Münster 1974; vgl. auch den in Anm. 49 genannten Beitrag desselben Autors.

³⁵ B. FISCHER, *Die Rezeption* (s. Anm. 7) 78.

³⁶ Vgl. A. BUGNINI (s. Anm. 8) 619 Anm. 5.

nehmenden *Einführungsprozesses* zählen müssen. Die Grundidee von einer entfernten und näheren Phase der Vorbereitung, deren Beginn jeweils durch eine liturgische Feier markiert wird, entspricht zudem allgemein menschlichen Entwicklungsgesetzen. Auch die nach dem Vorbild der alten Kirche empfohlene Ansiedlung der näheren Vorbereitung, der Feier der drei Initiationssakramente und der mystagogischen Nachbereitung in den „Räumen“ der Quadragesima, der Ostervigil und der Osterzeit (Pentekoste) erweist sich als sachgerechtes, zeitlos gültiges Muster für den gesamt-menschlichen Lebensvorgang der Christwerdung³⁷.

Zeitlos gültig ist *zweitens* die wiedergewonnene *gottesdienstliche Dimension* des Eingliederungsprozesses. Zwar hat der verstorbene Münsterer Pastoraltheologe Adolf Exeler im Blick auf die Neuordnung kritisch gefragt: „Zuviel Ritus?“ Doch bei allen Vorbehalten gegen einen „einseitig liturgisch akzentuierten Katechumenat“³⁸ stimmt auch Exeler dem Grundsatz zu, daß auf dem Weg zum Christsein immer wieder deutlich werden muß: das, was die Kandidaten vorhaben, muß von oben gegeben werden, will als Gabe des Geistes im Gebet erfleht sein. Dies geschieht vor allem in den die Etappen des Katechumenatsweges markierenden Feiern der Aufnahme (am Beginn der entfernten Vorbereitung) und der Einschreibung (am Anfang der Phase der näheren Taufvorbereitung) sowie in den „Bußfeiern“ (Skrutinien), und zwar nicht nur verbal, sondern auch durch Zeichenhandlungen, die den Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit ernst nehmen.

Der Prozeß der Eingliederung ist *drittens* ein Vorgang *im Schoß der Ortsgemeinde*. An einer Stelle des neuen Ordo heißt es programmatisch: „Das Gottesvolk, das von der Ortskirche dargestellt wird, soll sich immer bewußt sein und sichtbar machen, daß die Eingliederung Erwachsener in die Kirche seine Aufgabe ist und alle Getauften angeht.“³⁹ Es versteht sich von selbst, daß diese Aufgabe weit über das bloß Liturgische, dessen Kern die Gebetshilfe der bereits Getauften für die Taufbewerber darstellt⁴⁰, hinausgeht.

³⁷ So B. FISCHER, Die Rezeption (s. Anm. 7) 79.

³⁸ A. EXELER, Zur Pastoral und Liturgie der Eingliederung in die Kirche, in: Katechumenat heute (s. Anm. 9) 9–28, hier 25.

³⁹ Vorbemerkungen (Praenotanda) 41.

⁴⁰ Die bei der jüngsten Reform des Stundengebetes wiederhergestellten Vesperfürbitten berücksichtigen das Gebet für die Katechumenen vor allem in der Fastenzeit; vgl. V. RAFFA, Der Taufgedanke in den Preces der Laudes und der Vesper im Stundengebet, in: HJ. AUF DER MAUR — B. KLEINHEYER (Hrsg.), Zeichen des Glaubens (Festschrift für Balth. Fischer), Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 505–519, hier 507.

Auf dem eigentlich liturgischen Sektor sind die den Eingliederungsprozeß begleitenden gottesdienstlichen Feiern grundsätzlich als Gemeinschaftsfeiern konzipiert, bei denen — von Fall zu Fall sicher in sehr unterschiedlichem Maße — wenigstens eine Kerngemeinde beteiligt sein soll. Die Erfahrungen der nordamerikanischen Kirche zeigen, daß die hierzu-lande geäußerten Vorbehalte gegen den Versuch, einen so persönlichen und delikaten Vorgang wie den Weg eines Erwachsenen zum Glauben gemeindeöffentlich zu machen, sich als unbegründet herausgestellt haben. In den etwa 7 000 nordamerikanischen Pfarreien, in denen nach Ausweis einschlägiger Umfragen zur Zeit der erneuerte Katechumenat praktiziert wird⁴¹, gehört während der Fastenzeit die Gruppe der Taufbewerber, zwischen Ostern und Pfingsten die der Neugetauften, zum schon vertrauten Erscheinungsbild der sonntäglichen Gemeindemesse⁴².

Man kann sich ausmalen, welch heilsame Rückwirkung auf das Glaubensbewußtsein der schon Getauften dieses allsonntägliche Erlebnis hat. Sosehr ist den Gemeinden — und die Kandidaten selbst scheinen dies nicht anders zu wollen — an der Mitfeier der wichtigsten Gottesdienste auf dem Weg der Christwerdung ihrer Katechumenen gelegen, daß der am 1. September des vergangenen Jahres (1988) in Kraft getretene, definitive nordamerikanische Erwachsenen-Initiationsritus⁴³ neben der in der Regel in der Kathedrale am ersten Fastensonntag stattfindenden Feier der Einschreibung (*Rite of Election*), die Möglichkeit einer pfarrlichen Vorfeier (Feier der Aussendung) vorsieht. Sie soll es der pfarrlichen Gemeinschaft, in der die Kandidaten schon angefangen haben heimisch zu werden, erlauben, ihre Zustimmung, Teilnahme und Mitsorge an diesem entscheidenden Schritt ihrer Katechumenen zu bekunden.

⁴¹ Vgl. B. FISCHER, Das amerikanische Beispiel (s. Anm. 6) 68; Ch. W. GUSMER, Die Erneuerung der Eingliederung Erwachsener in die Kirche, in: Lebendige Seelsorge 9 (1987) 23—27, hier 23.

⁴² In vielen Pfarreien kommen die Neophyten an allen Sonntagen der Osterzeit sogar in ihren weißen Kleidern beziehungsweise Umhängen zur Kirche. An Pfingsten, wenn die Phase der Mystagogie zu Ende geht, ist es vielfach Brauch, daß die Neuinitiierten nach der Homilie ans Mikrofon treten, um der Gemeinde kurz von ihrer „Glaubensgeschichte“ (faith story) zu berichten; vgl. ebd. 72 f. Wo die altchristliche Sitte wiederaufgegriffen wurde, die Taufbewerber während der Fastenzeit nur am Wortgottesdienst der Eucharistiefeier teilnehmen zu lassen (im Erzbistum Detroit geschieht dies, mit steigender Tendenz, zur Zeit in etwa der Hälfte der Pfarreien mit Katechumenatsgruppen), fällt die Gruppe der eigens entlassenen Katechumenen besonders auf.

⁴³ Rite of Christian Initiation of Adults approved for use in the dioceses of the United States of America by the National Conference of Catholic bishops and confirmed by the Apostolic See, Chicago 1988; vgl. B. FISCHER, Zur endgültigen Gestalt des Ritus der Erwachsenen-Initiation in den USA ab 1. 9. 1988, in: Liturgisches Jahrbuch 38 (1988) 223—230.

Bei den Einschreibungsfeiern in den Kathedralen herrscht übrigens ein solcher Andrang, daß der Kirchenraum sich oft als zu klein erweist. In der Erzdiözese Chicago mußte zu Beginn der Fastenzeit 1985 die Feier der Einschreibung (*Rite of Election*) aus diesem Grund zweimal gehalten werden⁴⁴.

In unserer Aufzählung wäre weiter die wiedergewonnene Bedeutung des *Pateninstituts* hervorzuheben. Bedeutsamer aber ist die Tatsache, daß die erneuerte Initiationsliturgie den inneren Zusammenhang und die traditionelle, sakramententheologisch *richtige Reihenfolge* der drei Initiationssakramente Taufe, Firmung und Erstteilnahme an der Eucharistie wiederhergestellt hat: Bei der Eingliederung eines Erwachsenen oder eines Kindes im Schulalter spendet der taufende Priester die Firmung unmittelbar im Anschluß an die Taufe, ehe die Neophyten im Kreis der älteren Brüder und Schwestern zum ersten Mal zum Herrenmahl hinzutreten⁴⁵.

Wo immer man in den letzten 15 Jahren gewagt hat, der zugegebenermaßen anspruchvollsten unter den nach dem Zweiten Vaticanum erneuerten Sakramentenfeiern eine Chance zu geben, hat sich bestätigt, daß die Verantwortlichen mit ihrem Rückgriff auf das Muster der christlichen Frühzeit eine glückliche Hand hatten. Die Erfahrungen in den Missionsländern⁴⁶, aber auch die erstaunlichen Evangelisationserfolge in den USA, wo der neue Ritus mit beneidenswerter Unbekümmertheit unverzüglich in die Praxis umgesetzt wurde, liefern überzeugende Beweise dafür. Allein in New York arbeiten derzeit etwa 50 Katechumenatskreise⁴⁷. Der Erzbischof

⁴⁴ Vgl. B. FISCHER, Das amerikanische Beispiel (s. Anm. 6) 71.

⁴⁵ Erfreulicherweise hat der CIC 1983 (can. 885 § 2) die diesbezügliche Regelung des „*Ordo initiationis christianae adultorum*“ uneingeschränkt bestätigt. Der Codex macht es dem taufenden Priester regelrecht zur Pflicht, die ihm „*ipso iure*“ zustehende Firmvollmacht tatsächlich auszuüben („*Presbyter, qui hac facultate gaudet, eadem uti debet . . .*“). Diese Regelung ist von großer ökumenischer Bedeutung für den Dialog mit der orthodoxen Kirche, die bekanntlich die ursprüngliche Einheit und richtige Reihenfolge der Initiationssakramente auch bei der Kindertaufe bewahrt hat.

⁴⁶ Hauptthema des letzten Nationalen Liturgiekongresses in Indonesien vom 7. bis 14. Juli 1988 war die Initiation; die Berichte von guten Erfolgen mit dem neuen Ritus überwogen; vgl. H. HESS, Vielfalt und Einheit in einer Ortskirche, in: Gottesdienst 22 (1988) 126. Die National Liturgical Commission of Tanzania hat ein eigenes „Office for the renewed Catechumenate“ (P.O. Box 13, Tabora) eingerichtet, das ein alle zwei Monate erscheinendes Informationsblatt (*Catechumenate Journal*; „*Kama Visamaki — Like little fishes*“) herausgibt mit Erfahrungsberichten und Anregungen für die Gestaltung der Erwachseneninitiation.

⁴⁷ Nach einer Umfrage von 1984 gab es in Stadt und Staat New York 50, im Staat Kalifornien wurde mit 48 Katechumenatsgruppen die zweithöchste Zahl erreicht; vgl. B. FISCHER, Das amerikanische Beispiel (s. Anm. 6) 71.

von Los Angeles konnte an Pfingsten 1986 680 Neugetaufte aus den 60 pfarrlichen Katechumenaten seiner Diözese in der Kathedrale begrüßen⁴⁸. Die Repristination der Substanz eines Rituals aus der Frühzeit der Kirche hat sich dort als durchaus praxisgerecht erwiesen.

Anders fällt das Urteil aus, sobald die *Texte* zur Debatte stehen. Auch hier haben die Bearbeiter zurückgegriffen auf die im traditionellen Erwachsenentaufritus konservierten spätantiken und frühmittelalterlichen Formulare und Formeln. Diese wirken — zumal nach der Übersetzung in die modernen Sprachen — bedenklich antiquiert. Der münsterische Theologe Dietrich Zimmermann, der sich durch seine 1974 erschienene Dissertation „Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland“ (Münster 1974) als Spezialist auf dem Sektor der jüngeren Katechumenatgeschichte ausgewiesen hat, beklagt zu Recht die Abwesenheit „einer neuen Sprache des Glaubens“ in der deutschen Ausgabe für die „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“⁴⁹. Im Vergleich zu dieser Studienausgabe von 1975, die nicht mehr als eine noch unangepaßte Übersetzung der lateinischen Vorlage war, kann man zwar eine erfreuliche Verbesserung in der kürzlich separat erschienenen Neubearbeitung des Kapitels V, das die Eingliederung von Kindern im Schulalter regelt, feststellen⁵⁰. Doch es bleibt — nicht nur in dem hier in Rede stehenden Bereich — eine der dringendsten Zukunftsaufgaben der liturgischen Erneuerung, Wege und Worte zu finden, wie die Wirklichkeiten des Glaubens in einer lebensnahen, zupackenden und bewegenden Sprache gefeiert werden können. Viele aus der entlegenen Welt spätantiker Latinität kommende Texte der Erwachsenen-Initiation wirken heute wie verbrauchte, sakrale Leerformeln. Die Bearbeiter des römischen Modellritus wären allerdings heillos überfordert gewesen, hätte man von ihnen Texte erwartet, „die inhaltlich so gefaßt gewesen wären, daß sie das, was ein heutiger

⁴⁸ Die aus diesem Anlaß gehaltene Ansprache des Erzbischofs und die genannten Zahlen sind dokumentiert in der Zeitschrift: Newsletter 22 (1986) 45–47; vgl. B. FISCHER, Das amerikanische Beispiel (s. Anm. 6) 68.

⁴⁹ Bemerkenswerterweise hat die deutsche Studienausgabe der erneuerten Erwachsenen-Initiationsliturgie (s. Anm. 5) „unter der Verantwortung des Autors“ die Kritik Dietrich ZIMMERMANNs an der Antiquiertheit der Texte als Anhang II in das liturgische Buch selbst aufgenommen. Der Beitrag trägt den Titel: „Erfahrungen mit dem erneuerten Katechumenat in Frankreich.“ Die „echte (wenn auch wohl unvermeidbare) Schwäche der Texte“ hat der Relator der zuständigen römischen Arbeitsgruppe selbst eingeräumt; vgl. B. FISCHER, Die Rezeption (s. Anm. 7) 79 f. Die „lebensferne Sprache“ beklagt auch A. EXELER; vgl. den in Anm. 38 genannten Beitrag S. 21.

⁵⁰ Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche, herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich, Freiburg i. Br. 1986; dazu die Hinweise in der Zeitschrift: Gottesdienst 20 (1986) 83. 86. 187.

polynesischer, indonesischer, westafrikanischer, aber auch nordamerikanischer, lateinamerikanischer, französischer oder deutscher Katechumene mit Recht von ihnen erwartet, geboten hätten“. Hier sei, so der Relator Balthasar Fischer, nichts anderes übriggeblieben, als auf die Welt der traditionellen Texte zurückzugehen in der Hoffnung, daß die volkssprachlichen, adaptierten Ausgaben von den in dem traditionellen Gut enthaltenen spirituellen Reichtümern sich zu gültigen, „indogenen“ Formulierungen würden inspirieren lassen⁵¹. Die Tür zu Anpassungen, auch zu einer weitergehenden „Inkulturation“, hält der neue Ordo erfreulicherweise überall weit offen.

Bei aller Pietät vor dem überkommenen Textgefüge erschien ein Eingriff jedoch unumgänglich. Er betrifft die *Taufexorzismen*. Angesichts der entwicklungsgeschichtlich bedingten, unerträglichen Häufung exorzistischer Elemente war eine quantitative Reduktion geboten. Doch entgegen einer zunächst umlaufenden Fehlinformation, die wissen wollte, der Exorzismus sei zumindest bei der Kindertaufe ganz gefallen — der emeritierte Tübinger Alttestamentler Herbert Haag sprach in diesem Zusammenhang vom „Abschied vom Teufel“⁵² —, ist festzuhalten, daß die Sache des Exorzismus sehr wohl erhalten blieb. Getauftwerden bedeutet von jeher und immer noch, in der Kraft Christi aus der Macht des Bösen befreit werden. Dabei versteht die Taufliturgie dieses Böse im Sinne der beibehaltenen altchristlichen Apotaxis-Formel⁵³ als den personalen Widerpart Gottes, den sie — wie das Neue Testament — sich nicht scheut beim Namen zu nennen. Neu aber ist folgendes: Die Reform hat den imprekatorischen Exorzismus konsequent durch die deprekatorische Form ersetzt⁵⁴. Das hat zur Folge,

⁵¹ B. FISCHER, Die Rezeption (s. Anm. 7) 79. Erstaunlicherweise ist die definitive Fassung des nordamerikanischen RCIA diesbezüglich sehr zurückhaltend und scheint keine Abweichungen von den verbindlichen Texten der lateinischen Vorlage gewagt zu haben; vgl. B. FISCHER, Zur endgültigen Gestalt (s. Anm. 43).

⁵² H. HAAG, Abschied vom Teufel (Theologische Meditationen 23), Einsiedeln 1969.

⁵³ Dazu die Monographie von H. KIRSTEN, Die Taufabsage. Eine Untersuchung zur Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien, Berlin 1960. Sämtliche in der erneuerten Erwachsenen- und Kindertauf liturgie angebotenen Textvarianten für die Absage enthalten die schon in der *Traditio apostolica* Hippolyts bezugte Frage: „*Abrenuntiatis Satanae?*“

⁵⁴ Vgl. B. FISCHER, Baptismal Exorcism in the Catholic Baptismal Rites after Vatican II, in: *Studia Liturgica* 10 (1974) 48–55. Zur Neuordnung vgl. auch die die ganze Entwicklungsgeschichte des Taufexorzismus nachzeichnende Monographie von H. A. KELLY, *The Devil at Baptism. Ritual, Theology and Drama*, Ithaca-London 1985, besonders 262–271. Für die Frühgeschichte der Taufexorzismen immer noch unentbehrlich: Fr. J. DÖLGER, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3/1 und 2), Paderborn 1909; vgl. ferner K. THRAEDE, Art. Exorzismus, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* VII (1969) 44–117.

daß es in der erneuerten Initiationsliturgie weder direkt einer Anrede des Teufels noch gar die sogenannte Teufelsschelte gibt, wie sie der vorkonziliare Taufordo praktizierte. Dieses Verfahren provozierte geradezu das Mißverständnis, der Taufkandidat, selbst ein Kleinkind ohne jede persönliche Schuld, sei vom Teufel besessen⁵⁵. Es war an der Zeit, diese Mitgift einer archaischen Erbsündenlehre, die noch nicht zwischen dem Zustand des Nicht-Getauftseins und dämonischer Besessenheit zu differenzieren gelernt hatte, abzustoßen und durch eine sachgerechte liturgische Form zu ersetzen. Die Taufexorzismen sind nun, wie die deutsche Studienausgabe sie durchgehend überschreibt, „Gebete um Befreiung“ geworden⁵⁶. Sie wenden sich an Gott und bitten ihn, vom Bösen zu erlösen. Um den Tenor der neuen Texte zu illustrieren, genügt ein einziges Beispiel: In der Bußfeier, dem „Scrutinium“ des 5. Fastensonntags, dem die alte Taufperikope von der Auferweckung des Lazarus wiedergegeben wurde, lautet das an erster Stelle vorgeschlagene Exorzismus-Gebet:

„Vater des ewigen Lebens, du bist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden. Deinen Sohn hast du zu uns gesandt, damit er uns das Wort des Lebens bringe, dem Reich des Todes entreiße und zur Auferstehung führe. Befreie diese Bewerber aus der todbringenden Gewalt des Bösen, laß sie mit Christus zum neuen Leben auferstehen und seine Zeugen werden.“

Ohne die Wahrheit zu verdunkeln, daß die Hinwendung zu Christus gleichzeitig die Absage an seinen Gegenspieler bedeutet, den „Herrscher dieser Welt“ (Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11) und den „Vater der Lüge“ (Joh 8, 44), ist in diesem Bereich eine sachgerechte und heutigem Empfinden durchaus angemessene Neuformung gelungen.

Die Entwicklung bis in die Zeit der Scholastik behandelt A. ANGENENDT, *Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Herausgegeben von A. ZIMMERMANN, Bd. 11: *Die Mächte des Guten und Bösen*, Berlin-New York 1977, 388–409.

⁵⁵ Man denke etwa an das Begleitwort zur *Exsufflatio* im vorkonziliaren *Ordo baptismi parvulorum*: „*Exi ab eo (ea) immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclito.*“ Noch massivere Formulierungen enthielt der nach der Salzspende eingeordnete Exorzismus: „*Exorcizo te, immunde Spiritus . . . ut ex eas, et recedas ab hoc famulo (hac famula) Dei . . . Ergo, maledicte, diabole, recognosce sententiam tuam . . .*“ Schon die scholastische Theologie löste sich von der hinter diesen Texten stehenden archaischen Vorstellung einer regelrechten Einwohnung des Bösen im Täufling; vgl. A. ANGENENDT (s. Anm. 54) 401–409.

⁵⁶ Die französische Ausgabe hat demgegenüber den Ausdruck „*Exorcisme*“ aus der lateinischen Vorlage übernommen; das gilt auch für die nordamerikanische Ausgabe von 1988.

Der neue Codex von 1983 hat den gestuften Katechumenat verbindlich gemacht⁵⁷. Auf der Grundlage dieser universalkirchlichen Norm faßte die Deutsche Bischofskonferenz den Beschluß, daß in ihrem Zuständigkeitsbereich vom 1. August 1986 an überall dort, wo es erwachsene Taufbewerber gibt, ein pfarrliches oder überpfarrliches Katechumenat eingerichtet werden soll⁵⁸. Es bleibt zu hoffen, daß nun auch in Deutschland der Ritualefaszikel „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ nicht länger ein Buch mit sieben Siegeln bleibt. Wenn Papst Johannes Paul II. recht hat mit seiner wiederholten Feststellung, Europa brauche eine neue Evangelisierung, dann hat die aus der Tradition der frühen Kirche neugeformte Erwachsenen-Initiationsliturgie zweifellos Zukunft. Es käme jetzt darauf an, „daß man auch im deutschen Sprachgebiet ... endlich die so wenig begründeten Bedenken fallen ließe und an die Verwirklichung einer Möglichkeit ginge, die pastoral so vielversprechend ist“⁵⁹. Nur dann besteht Hoffnung, daß aus der Erfahrung mit der Neuordnung auch allmählich eine sprachliche Gestalt der Riten wächst, die es dem heutigen Menschen leichter macht, sich mit seinem Leben darin wiederzufinden und unterzubringen und zu verstehen, zu welcher Hoffnung er in einer Welt voller Zukunftsängste berufen ist und welche Zukunft dem Getauften das Leben in Christus eröffnet (vgl. Eph 1, 18).

⁵⁷ CIC 1983 can. 788 § 3 und can. 851 n. 1.

⁵⁸ Der entsprechende Beschluß wurde in den Amtsblättern der Diözesen veröffentlicht; für das Bistum Trier vgl. Kirchliches Amtsblatt 130 (1985) 126 Nr. 130. Daß allerdings mit einem solchen Beschluß noch nicht viel erreicht ist, zeigt die praktisch ungehört verhaltene „Anordnung“ der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“, die bereits vor mehr als einem Jahrzehnt die Erneuerung des Katechumenats in Deutschland gefordert hatte; vgl. Synodenbeschluß „Schwerpunkte heutiger Sakramentalpastoral“, in: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien 1976, 238–275, hier 269. Auch die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte „Handreichung zu Fragen des Katechumenats in der Bundesrepublik Deutschland“ mit dem Titel „Stufen auf dem Glaubensweg“ (Bonn 1982) hat bisher ein nur geringes Echo gefunden. Die zunehmende Zahl der ungetauft bleibenden Kleinkinder (schon 1974 wurden in München 42 Prozent der Neugeborenen im ersten Jahr nach ihrer Geburt nicht mehr getauft) wird der Frage der Eingliederung von Kindern im Schulalter und Erwachsenen bereits in naher Zukunft größere pastorale Bedeutung geben. Die allzu optimistische Erwartung, daß die im Schulalter getauften Kinder bewußtere und eifrigere Glieder der Kirche sein würden als die im Säuglingsalter getauften, bestätigt sich allerdings, wie die Erfahrungen in Frankreich zeigen, nicht. Der frühere Leiter des CNPL in Paris, P. Pierre-Marie GY OP, stellt fest: *„Il faut néanmoins savoir, que la persévérance n'est pas plus importante chez les enfants qui ont reçu le baptême entre 9 et 13 ans que ceux qui ont été baptisés à leur naissance: ceci est une grande question ...“*; P. M. GY, *La réforme liturgique et les sacrements aujourd'hui*, in: *Les quatre fleuves* 21/22, Paris 1985, 115–122, hier 117.

⁵⁹ B. FISCHER, *Die Rezeption* (s. Anm. 7) 83.

Die Pfarrei als ein Grundtyp der eucharistischen Gemeinde

1 Einleitung

In den letzten zwanzig Jahren ist eine wahre Flut von Literatur über die Pfarrei erschienen. Noch selten stand eine kirchliche Institution dermaßen im Zentrum der Aufmerksamkeit von Theologen, Soziologen, Historikern und Rechtsgelehrten¹. Wenn sich der Kanonist von neuem damit befaßt, darf er diese interdisziplinären Studien nicht außer acht lassen. Vor allem aber muß er sich an den methodologischen Hinweis von Art. 16 des Konzilsdekrets „*Optatam totius*“ halten, wonach man „in iure canonico exponendo“ beständig auf die spezifische Natur des Mysteriums Kirche Bezug nehmen muß, so wie es in der dogmatischen Konstitution „*Lumen gentium*“ geschildert worden ist.

Will man die ekklesiologische und kirchenrechtliche Natur der Pfarrei adäquat erfassen, sind also zumindest auf zwei Ebenen Vorüberlegungen anzustellen. Erstens muß man die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, die von der Pfarrei sprechen, analysieren und dabei zu ermitteln suchen, was ihren theologischen Hintergrund bildet und wie sie im Kodex des kanonischen Rechts von 1983 rezipiert worden sind, der sich als „*veluti complementum*“ der Konzilslehre bezeichnen läßt². Zweitens muß man das daraus gewonnene Bild der Pfarrei in den weiteren Kontext der ganzen Konzilsekklesiologie stellen und darf dabei die Ergebnisse der interdisziplinären Studien der letzten Jahrzehnte nicht aus den Augen verlieren. Erst dann wird es möglich sein, ein kanonistisches Bild der Pfarrei zu entwerfen, das dem ekklesiologisch Gegebenen und der lebendigen Erfahrung der Kirche von heute gerechter wird.

2 Die zunehmende Aufwertung des Gemeinschaftselements

2.1 Die Konzeption der „Pfarrei“ im Zweiten Vatikanum

Der Begriff der Pfarrei ist in den Konzilstexten nicht direkt enthalten, läßt sich aber aus den folgenden drei Textstellen leicht ableiten: Aus Art. 42

¹ Vgl. A. LONGHITANO, *La parrocchia fra storia, teologia e diritto*, in: *La parrocchia e le sue strutture*, hrsg. von L. BEYER u. a., Bologna 1987, 5—27, vor allem 6.

² Vgl. JOANNES PAULUS II, *Constitutio Apostolica „Sacrae Disciplinae Leges“*, in: CIC. *Codex des kanonischen Rechtes*, Kevelaer² 1984, XX.

der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ über die Liturgie, der die Pfarrei als einen „coetus fidelium“ und zwar als hervorragendste der Gemeinde betrachtet, die ein Bischof in seinem Bistum gründen soll; aus Art. 30 des Dekrets „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, wo von der Pfarrei als einer „determinata pars Dioecesis“ gesprochen wird, die einem Pfarrer als einem der vorzüglichen Mitarbeiter des Bischofs anvertraut ist; und schließlich aus Art. 10 des Dekrets „Apostolicam actuositatem“ über das Laienapostolat, wo die Pfarrei als ein „exemplum praecipuum“ für das „gemeinschaftliche Apostolat“ bezeichnet wird.

Diesen drei Texten entsprechen ebenso viele konvergente ekklesiologische Grundprinzipien, von denen aus die Konzilsväter die kirchliche Wirklichkeit der Pfarrei betrachten. Das erste ist jenes, das dem ganzen zweiten Kapitel von „Lumen gentium“ zugrunde liegt: Die Kirche ist das neue Gottesvolk, das in all den verschiedenen „singulae partes“, worin es sich verwirklicht, „unus et unicus“ bleibt³. Deswegen läßt sich nicht nur die Diözese als eine „portio Populi Dei“ (CD 11, 1) bezeichnen, sondern bilden auch die Pfarrei und alle weiteren Gemeinschaften, denen ein Priester vorsteht, einzelne Teile „gregis dominici“ (LG 28, 2) und sind sie somit vor allem als Gemeinschaften von Gläubigen und nicht bloß als organisatorische Gebilde von pastoral-rechtlichem Charakter anzusehen. Das zweite ekklesiologische Prinzip ist jenes, wonach im Zentrum jeder Teilkirche ein einziges Presbyterium steht, das aus dem Bischof und seinen Priestern besteht⁴. Folglich ist die „relatio ad Episcopum“, die nicht nur den Pfarrer, sondern die ganze Pfarrgemeinde betrifft (SC 42, 2), für die Pfarrei von entscheidender Bedeutung, um eine echte kirchliche Gemeinschaft zu sein. Somit besteht die Pfarrei nicht als autonome örtliche Zelle, sondern nur als „pars“ eines Bistums, dank dessen sie an der „communio Ecclesiarum“ in deren partikulärer und universaler Dimension teilhat⁵.

Das dritte Prinzip schließlich ist jenes, wonach kraft des im Sakrament der Taufe grundgelegten, allgemeinen Priestertums alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben, die im eigentlichen Sinn ein priesterliches Volk ist⁶. Als „exemplum praecipuum“ (AA 10, 2) dieses gemeinschaftlichen Apostolats ist die Pfarrei ein einheitliches Subjekt der Sendung in der Welt.

³ Vgl. vor allem LG 13,1 und 13,3.

⁴ Die diesbezüglich wichtigsten Konzilstexte sind: LG 28,2; PO 7,1 und CD 11,1.

⁵ Dieser Ansicht ist auch Juan CALVO in seinem Kommentar zum Canon 515; vgl. Codice di Diritto Canonico, Edizione bilingue commentata, hrsg. von P. LOMBARDIA-J. ARRIETA, Roma 1986 (im folgenden abgekürzt: CIC-LOMBARDIA-ARRIETA), 400.

⁶ Vgl. LG 10 und 11.

Die konvergierende Anwendung dieser drei ekklesiologischen Prinzipien ermöglicht es, aus dem konziliaren Verständnis der Pfarrei folgende drei konstitutiven Elemente herauszuschälen: die Gemeinschaft der Gläubigen, die priesterliche Leitung sowie die Zugehörigkeit zu einer Teilkirche in Hinordnung auf das Bischofsamt und schließlich die gemeinschaftliche Teilhabe an der Sendung der Kirche.

Diese drei konstitutiven Elemente machen die Pfarrei zu einem einheitlichen Sendungsträger, der als einzelne kirchliche Gemeinschaft bestimmt und umschrieben wird durch ein viertes, nicht konstitutives, sondern ausschließlich determinatives Element: durch das Territorium, auf dem diese Glaubensgemeinschaft existiert⁷.

2.2 Die kanonistischen Vorläufer des konziliaren Pfarreibegriffs

Der Pfarreibegriff, den wir soeben den Texten des Zweiten Vatikanums entnommen haben, ist wesentlich verschieden vom Pfarreibegriff tridentinischer Herkunft, der dem Codex von 1917 zugrunde liegt. Der Begriff „territorium“ tritt darin als erstrangige Komponente hervor und bestimmt, systematisch gesehen, sogar die Art und Weise, wie die ganze Gesetzgebung über die Pfarreien formuliert wird. Diese letzteren werden bloß als „*distinctas partes territoriales*“ bezeichnet (can. 216 § 1). Ihre Organisationsstruktur wird von zwei sehr partikulären und partiellen Normierungsperspektiven bestimmt: von der Umschreibung der Rechte und Pflichten der Kleriker, die in den Pfarreien verschiedene Aufgaben versehen (cann. 451—478), und von der gesetzlichen Regelung der diesen kirchlichen Ämtern zugeordneten „Vermögensmasse“, die sie zu Benefizien macht (cann. 1409—1488).

Diese systematische Ausrichtung hat im Codex von 1917 eine ekklesiologisch klare und einheitliche Bewertung der Pfarrei verhindert⁸. Ein unwiderlegbarer Beweis dafür ist die Tatsache, daß der alte Codex die Pfarrei nie als ein einziges Rechtssubjekt betrachtet, sondern in ihr wenigstens zwei verschiedene Rechtspersönlichkeiten anerkennt: das „*beneficium pa-*

⁷ „Territorium vero minime ut constitutum Ecclesiae particularis aut paroeciae haberi potest, sed ut determinativum portionem populi Dei, quae easdem constituit“ (W. ONCLIN, *De personalitate morali et canonica*, in: *Acta conventus internationalis canonistarum*, Romae 1970, 146). Zu einer eingehenderen Analyse des Pfarreibegriffs im Zweiten Vatikanum vgl. F. COCCOPALMERIO, *Il concetto di parrocchia nella riflessione canonistica a partire del Codice 1917*, in: *La Parrocchia e le sue strutture* (Anm. 1), 32—82, vor allem 58—72.

⁸ In diesem Urteil stimmen überein: J. CALVO, in: *CIC-LOMBARDIA-ARRIETA*, 399 und F. COCCOPALMERIO, *Il concetto di parrocchia* (Anm. 7), 33—35.

roeciale“ („Pfarrpfünde“) und die „ecclesia paroecialis“ („Pfarrkirchenstiftung“)⁹. Auch die maßgebenden Kommentatoren stellen sich jedoch die Frage, welches das tatsächliche Subjekt dieser doppelten Rechtsfähigkeit patrimonialer Natur sei¹⁰.

Diese Schwierigkeit erscheint geradezu unüberwindlich, wenn man sich auf einen exegetisch-positivistischen Diskurs über die Pfarrei beschränkt, der den ehemaligen Canon 216 zum Ausgangspunkt nimmt. Das Pfarreibild, das sich aus ihm ergibt, kann nur das einer rein faktischen Gegebenheit sein, der keine eigene Rechtspersönlichkeit zukommt. Indem nämlich der Gesetzgeber in § 1 die Komponenten angibt, welche die Pfarrei strukturieren, setzt er das „territorium“ zugleich an die erste Stelle und rückt die anderen Elemente von ausgesprochen kirchlichem Charakter — („ecclesia“, „populus“ und „rector“) — in den Hintergrund¹¹. Nicht zufällig unterscheiden sich die Kanonisten in ihren Interpretationen gerade aufgrund des je verschiedenen Gewichts, das sie diesen Elementen in der Rechtsstruktur der Pfarrei geben, was zu einer langen Debatte führte, die sich von der ersten kanonischen Codifizierung über das Zweite Vatikanum bis zum neuen Codex von 1983 hinzog.

Das Spektrum der verschiedenen Positionen ist überaus weit und umfaßt unterschiedlichste Auffassungen, die sich von der Gleichsetzung der Pfarrei mit einer bloßen „geographischen Fläche“ oder einem „territorialen

⁹ Zur verwickelten Frage der vielfachen Rechtspersönlichkeit der Pfarrei nach dem CIC/1917 vgl. M. PETRONCELLI, Contributo alla personalità dell'ufficio sacro nell'ordinamento canonico, in: Festschrift Ulrich Stutz, Stuttgart 1938, 389—412; DERS., Considerazioni sulla personalità giuridica della chiesa parrocchiale, in: Archivio di diritto ecclesiastico 1 (1939), 100—120; DERS., La personalità unica o molteplice nell'ambito della parrocchia, in: Questioni attuali di diritto canonico, Roma 1955, 93—110; R. STRIGL, Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation, München 1960, 178—183; DERS., Sinn und Bedeutung der Rechtspersönlichkeit im kirchlichen Ämterrecht, in: AfKKR 131 (1962), 3—14; H. HACK, Die Pfarrei, in: HdbKathKR (Regensburg 1983), 387; F. COCCOPALMERIO, De Paroeciae personalitate iuridica a Codice 1917 usque Codicem 1983, in: PerRMCL 74 (1985), 325—388.

¹⁰ Ein kurzer Überblick über die diesbezüglich bedeutsamsten Thesen gibt T. MAURO, Parrocchia, in: EDD (Milano 1981), 868—887, vor allem 871—873. Unter der zahlreichen deutschen Literatur vgl. einige der Autoren, die für die verschiedenen Strömungen am repräsentativsten sind: A. HAGEN, Pfarrei und Pfarrer, in: ThQ 114 (1933), 116—128; R. KÖSTLER, Rechtspersönlichkeit und Vermögensfähigkeit nach dem päpstlichen Gesetzbuch, in: Festschrift Ulrich Stutz, Stuttgart 1938, 413—429; K. MÖRS DORF, Pfarrei (Kirchenrechtliche Übersicht), in: StL⁶, Bd. VI (Freiburg i. Br. 1961), 234—239.

¹¹ In dieser Richtung bewegt sich die Analyse von F. COCCOPALMERIO, Il concetto di parrocchia (Anm. 7), 34—35.

Bezirk¹² bis zum anderen Extrem erstrecken, wonach die Pfarrei eine einzige „kirchliche Gemeinschaft“ bildet, welche die Gläubigen und den Hirten umfaßt¹³. Zwischen den zuerst und den zuletzt genannten Positionen stehen diejenigen Kanonisten, die im geistlichen Amt oder der „cura animarum“ das Zentrale der Pfarrei erblicken, um das herum sich in logisch-struktureller Folge alle weiteren Elemente gruppieren¹⁴. Sie ermöglichen damit eine erste, aber entscheidende Abkoppelung der kanonistischen Reflexion über die Pfarrei von der verkürzten Perspektive, wie sie dem alten Canon 216 eigen war.

Vor allem dank Klaus Mörsdorf akzentuierte sich am Vorabend des Zweiten Vatikanums diese Abkoppelung noch zusätzlich: Demnach ist die Pfarrei erstens Teil der Bistumsgemeinschaft und durch sie Teil der Gesamtkirche; zweitens entsteht sie eben deshalb als eine durch die Errichtung eines kirchlichen Amtes strukturierte Gemeinschaft von Gläubigen¹⁵ — dies in Übereinstimmung mit dem schon aus den Dekretalen bekannten Axiom „Beneficium propter officium“¹⁶ sowie mit dem ekklesiologischen Prinzip der Einheit zwischen Haupt und Leib, das auf Paulus zurückgeht und, wieder nach Mörsdorf, die ganze Verfassungsstruktur der Kirche prägt¹⁷.

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommene Betonung des Gemeinschaftscharakters der Pfarrei hat es schließlich der heutigen Kanonistik ermöglicht, ihre Reflexion vollständig von der alten kanonischen Gesetzgebung zu lösen und die Grundlagen für eine neue Regelung zu legen, in der die Pfarrei als einheitliches aktives Subjekt hervortritt¹⁸.

¹² Diese Position vertreten z. B. die folgenden Autoren: C. A. JEMOLO, *Parrocchia e Parroco*, in: *Enciclopedia Italiana*, Bd. XXVI (Roma 1935), 404—405; P. CIPROTTI, *Lezioni di Diritto Canonico. Parte generale*, Padova 1943, 249; J. B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. 1925—1934, 462; R. KÖSTLER, *Rechtspersönlichkeit* (Anm. 10)m 428.

¹³ Unter den Kanonisten, die sich schon lange vor dem Zweiten Vatikanum in dieser Richtung bewegten, sind zu erwähnen: N. HILLING, *Das Personenrecht des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1924, 215—216; I. LAMMEYER, *Die juristischen Personen der katholischen Kirche*, Paderborn 1929, 115; A. HAGEN, *Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Iuris Canonici*, Rottenburg a. N. 1935, 5—16.

¹⁴ Als repräsentative Vertreter dieser Richtung seien genannt: J. P. MOTHON, *Institutions canoniques*, Paris 1923, Bd. 1, 276 ff.; H. ERNST, *Pfarrer und Pfarramt nach dem Codex Iuris Canonici*, Regensburg 1932, 98; G. ZANABONI, *Corso di diritto Ecclesiastico*, Pisa 1936, 212.

¹⁵ Vgl. K. MÖRSDORF, *Lb*, II, 461. Diese Definition der Pfarrei wird fast wörtlich übernommen in: K. MÖRSDORF, *Pfarrei* (Anm. 10), 234.

¹⁶ Vgl. K. MÖRSDORF, *Lb*, II, 445.

¹⁷ Vgl. K. MÖRSDORF, *Pfarrei* (Anm. 10), 234.

¹⁸ Diese Ausrichtung der nachkonziliaren Kanonistik vertreten namentlich: F. HOUTARD-E. NIEMANN, *Pfarrei, Pfarrer*, in: *SacrM*, Bd. III (1969), 1140—1151; G. BAL-

2.3 Die Pfarrei als „*communitas christifidelium*“ nach dem neuen CIC

Der erste Paragraph von Canon 515 lautet: „Die Pfarrei ist eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird.“ In diesem kirchenrechtlichen Begriff von Pfarrei treten vor allem zwei konstitutive Elemente hervor: 1. die „*communitas christifidelium*“, 2. die „*Ecclesia particularis*“, in der diese bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen auf Dauer und unter der Leitung eines Pfarrers als ihres „*pastor proprius*“ errichtet ist. Es fehlt hier das dritte konstitutive Element der Pfarrei nach dem Verständnis des Konzils, nämlich die gemeinschaftliche Teilhabe aller Gläubigen an der Entstehung und am Wachsen der Pfarrei als Träger der kirchlichen Sendung in der Welt. Dieses dritte Element tritt später in Canon 529 § 2 hervor: „Der Pfarrer hat den eigenen Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern und ihre Vereine, die für die Ziele der Religion eintreten, zu unterstützen. Er hat mit dem eigenen Bischof und mit dem Presbyterium der Diözese zusammenzuarbeiten und sich auch darum zu bemühen, daß die Gläubigen für die pfarrliche Gemeinschaft Sorge tragen, sich in gleicher Weise als Glieder sowohl der Diözese wie der Gesamtkirche fühlen und an Werken zur Förderung dieser Gemeinschaft teilhaben oder sie mittragen.“

Die spezifischen Merkmale des ersten Elements, der Gemeinschaft von Gläubigen, werden von den Canones 516 § 2 und 518 hervorgehoben. Der erste dieser Canones macht deutlich, daß die Pfarrei bloß eine — wenn auch die bevorzugte — der möglichen Organisationsformen der diözesanen Pastoral ist¹⁹, der zweite Canon hingegen, daß diese besondere Weise, ein Bistum pastoral zu organisieren, sich zwar in der Regel am Territorialprinzip orientiert, daß man sich dabei aber auch an personale Kriterien

DANZA, L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della Parrocchia, in: *Ius Populi Dei*, Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor, Bd. II (Roma 1972), 175—205; H. SCHMITZ, Pfarrei und Gemeinde, in: *AfkKR* 148 (1979), 48—71. Eine umfassende, genaue Übersicht über die wichtigsten theoretischen Lösungsansätze der Rechtsprobleme, die sich hinsichtlich der Pfarrei stellen, legt vor: F. COCCOPALMERIO, Il significato del termine „parrocchia“ nella canonistica susseguente al Codice del 1917, in: *ScCatt* 109 (1981), 210—235 und 497—531.

¹⁹ Als weitere Organisationsformen der Diözesanpastoral erwähnt das Direktorium der Bischöfe „*Ecclesiae imago*“ vom 22. Februar 1973 (vgl. EV, Bd. 4, 1226—1487) in Nr. 174 und Nr. 183 die Vikarien oder subsidiären Kirchen, die Missionen mit Seelsorge, die Pastoralhäuser oder -zentren. Obwohl diese Begriffe im CIC nicht verwendet werden, ist es jedoch klar, daß auf das Partikularrecht verwiesen wird. Vgl. J. CALVO, in: *CIC-LOMBARDIA-ARRIETA*, 402.

halten kann. Die Gründe, weshalb eine Gemeinschaft von Gläubigen als Personalpfarrei konstituiert werden kann, können der Ritus, die Sprache oder die Nationalität sein. Canon 515 nennt diese Gründe jedoch nicht in abschließender Weise. Denn eine Pfarrei kann wie das Pastoraldirektorium „*Ecclesiae imago*“ von 1973 und auch Canon 813 lehren, auch aufgrund der soziologischen Gleichartigkeit derer, die zu ihr gehören (z. B. alle Studenten einer Hochschule), oder deswegen, weil es das Heil der Seelen objektiv verlangt, gemäß dem Personalprinzip — anstatt des Territorialprinzips — errichtet werden²⁰.

Das zweite konstitutive Element des neuen Pfarreibegriffs, demzufolge die Pfarrei eine „*pars*“ und nicht ein autonomes Gebilde der Teilkirche ist, wird ekklesiologisch von Canon 529 § 2 genauer bestimmt. Diese Rechtsnorm setzt verbindlich die Pflicht des Pfarrers fest, mit dem Bischof und dem Presbyterium der Diözese zusammenzuarbeiten. Nur als Mitglied des Presbyteriums seiner eigenen Teilkirche ist der Pfarrer als „*pastor proprius*“ der Pfarrei zu verstehen. Außerdem sieht der neue Codex in Canon 517 nicht nur die Möglichkeit vor, daß die Seelsorge für eine oder mehrere Pfarreien „*in solidum*“ mehreren Priestern anvertraut werden kann²¹, sondern gibt auch im Anschluß an Nr. 30 des Konzilsdekrets „*Christus Dominus*“ im Vergleich zum formalen Pfarrerbild des alten Canon 431 der Gestalt des Pfarrers einen reicheren ekklesiologischen Gehalt. Sowohl Canon 519, der vom dreifachen „*munus*“ des Pfarrers spricht, als auch Canon 528, der die Inhalte seiner Aufgaben nach dem Drei-Ämter-Schema präzisiert, stellen diese pastoralen Aufgaben als besondere Dimensionen der pfarrlichen „*communitas christifidelium*“ dar²². Diese erscheint somit als die konkrete Institutionalisierung der Glaubensgemeinschaft, die durch die Verkündigung des Gotteswortes und die gemeinsame Eucharistiefeier begründet wird und der der Pfarrer in Vertretung des Bischofs als Hirte vorsteht²³.

²⁰ Vgl. „*Ecclesiae imago*“, Nr. 174, 2 sowie den Rundbrief „*Nella Sua sollecitudine*“ und die Instruktionen über die besonderen Phänomene der Auswanderer- und Touristenseelsorge, die von der betreffenden Päpstlichen Kommission am 26. Mai 1978 veröffentlicht wurden. Vgl. AAS 70 (1978), 357—378, und EV, Bd. 6, 582—648.

²¹ Zu der kanonistischen Bedeutung der Anwendung des Begriffs „*in solidum*“ auf die Gestalt des Pfarrers vgl. J. C. PERISSET, *De officio parochi coetui presbyterorum in solidum concredito*; in: *Per RMCL* 72 (1983), 357—385; DERS., *De applicatione conceptus „in solidum“ ad novam figuram officii parochi*, in: *Per RMCL* 73 (1984), 191—202.

²² Das ist die treffende Bemerkung von J. CALVO, in: *CIC-LOMBARDIA-ARRIETA*, 411.
²³ Der Ausdruck ist der Instruktion „*Eucharisticum Mysterium*“ entnommen, die am 25. Mai 1967 von der Ritenkongregation veröffentlicht wurde. Vgl. AAS 59 (1967), 539—573, und EV, Bd. 2, 1084—1153.

Diese kurzen Erwägungen führen bereits zu dem Schluß, daß der neue Codex in seinen Normen über die Pfarrei (cann. 515—552) die diesbezügliche Konzilslehre positiv rezipiert hat. Deren Rechtsstruktur ist eindeutig geprägt durch die Aufwertung ihrer Gemeinschaftsdimension, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommen hat.

Diese Aufwertung des Gemeinschaftselements bleibt nicht im Allgemeinen stecken, sondern konkretisiert sich vor allem in der radikalen Relativierung des territorialen Elements. Das entspricht sowohl der semantischen Entwicklung des griechischen Ausdrucks *paroikia* als auch den Hauptlinien der geschichtlichen Entwicklung dieser kirchlichen Institution. Der lateinische Ausdruck *paroecia* leitet sich, wie manche annehmen, vom griechischen Verbum *paroikéo* her, das in der christlichen Literatur einen mystischen Sinn erhält: „an einem Ort ohne Bürgerrecht wohnen“, „Pilger sein“²⁴. Die Pfarrei ist somit nicht in erster Linie ein „Kreis“ oder „Distrikt“, sondern Träger einer Sendung. Das wird auch durch die — nun allgemein akzeptierte — geschichtliche These belegt, wonach die zwischen dem 4. und 5. Jahrhundert gebildeten Ruralpfarreien vor allem auf die Evangelisierung der Landbevölkerung hingeordnet waren (obwohl sie oft nach patrimonialen Kriterien organisiert waren). Demgegenüber entstanden die oft nach korporativen und personalen Kriterien organisierten Stadtpfarreien, die die Evangelisierung der verschiedenen Berufsstände und Bereiche des Arbeitslebens zum Ziel hatten, erst viel später, nämlich im elften Jahrhundert²⁵.

Zudem wird die vom Zweiten Vatikanum wiederentdeckte Gemeinschaftsdimension der Pfarrei vom neuen Codex in der Aufwertung des ekklesiologischen Grundelementes sichtbar, das am Ursprung dieser kirchlichen Institution steht, nämlich die eucharistische Versammlung, die das wahre „centrum congregationis fidelium paroecialis“ (can. 528 § 2) darstellt. Dank dieses Ursprungs ist die Pfarrei nicht nur eine Gemeinschaft von Gläubigen, die als „pars“ jener „portio populi Dei“, welche wir „Teilkirche“ nennen²⁶, hierarchisch um ihren Pfarrer organisiert ist. Vielmehr ist der Pfarrer selbst ihr eigener Hirte nur insofern, als er in Vertretung des Bischofs („sub auctoritate Episcopi dioecisani“, vgl. cann. 515 § 1, 519, 528

²⁴ Vgl. A. LONGHITANO, La parrocchia fra storia, teologia e diritto (Anm. 1), 7 Anm. 2.

²⁵ Vgl. A. LONGHITANO, ebd. 15. Über die Entwicklung der Stadtpfarrei vor dem Konzil von Trient vgl. F. X. KÜNSTLE, Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters, Stuttgart 1905; zur nachtridentinischen Zeit vgl. L. NANNI, L'evoluzione storica della parrocchia, in: ScCatt 81 (1953), 475—544.

²⁶ Vgl. auch H. SCHMITZ, Amtsenthebung und Versetzung der Pfarrer im neuen Recht, in: TrThZ 76 (1967), 357—371, vor allem 360.

§ 2) der eucharistischen Versammlung vorsteht. Nur aufgrund dieser Verbindung mit dem Bischof als Haupt der Teilkirche kann er der liturgischen Feier vorstehen und für die tätige Teilhabe der ihm anvertrauten Gläubigen an der heiligen Liturgie sorgen (can. 528 § 2).

Diese letzte Bemerkung ist von entscheidender Bedeutung, weil sie vermutlich den tiefsten ekklesiologischen Grund zu erfassen erlaubt, weshalb der kirchliche Gesetzgeber schließlich dazu gelangt ist, der Pfarrei „ipso iure“ die Rechtspersönlichkeit zuzuerkennen²⁷. Während in der kanonistischen Debatte nach dem Konzil der Pfarrei als ganzer immer deutlicher eine einzige Rechtspersönlichkeit zuerkannt wurde, blieb die Frage nach dem Rechtstitel dieser Rechtspersönlichkeit völlig offen²⁸. Die heutige Kanonistik ist sich also, anders gesagt, nicht einig in der Bestimmung des wesentlichen, konstitutiven und formalen Elements, kraft dessen die Pfarrei eine Rechtsperson ist²⁹. Auch der Codex gibt keine direkte Antwort auf diese Frage. Indem jedoch der kirchliche Gesetzgeber die zentrale Bedeutung der Eucharistie betont, eröffnet er eine Perspektive, in der es möglich erscheint, eine ekklesiologisch und kirchenrechtlich überzeugende Antwort zu geben.

Wie nämlich die zentrale Stellung des „mysterium eucharisticum“ zeigt, ist im Sakrament der Eucharistie die integrierende Kraft zu suchen, aus der die „congregatio fidelium“, die Pfarrei, hervorgeht. In der gemeinschaftlichen Feier der Eucharistie wiederum ist das formale Motiv zu suchen, weshalb die Pfarrei eine auch den Pfarrer miteinbeziehende, einheitliche und einzige Wirklichkeit ist, die eine Rechtsperson darstellt³⁰. Die kanonistische Bedeutung dieser eucharistischen Perspektive, in welcher der kirchliche Gesetzgeber die Pfarrei sieht, läßt sich genauer ermessen, wenn man den eben beschriebenen Pfarreibegriff des Codex, wenn auch bloß in kur-

²⁷ Vgl. § 3 des Canons 515.

²⁸ In Deutschland wie in Italien stellen sich mehrere Kanonisten diese Frage; so z. B.: K. MÖRSDORF, Kritische Erwägungen zum kanonischen Amtsbegriff, in: Festschrift für K. G. Hugelmann, Aalen 1959, Bd. I, 383—398, vor allem 392—393; DERS., Pfarrei (Anm. 10), 235; G. STOCCHIERO, Il beneficio ecclesiastico, Vicenza 1942, 361—363.

²⁹ Zu einer eingehenderen Analyse der verschiedenen vorgeschlagenen Lösungen vgl. F. COCCOPALMERIO, De paroeciae personalitate iuridica (Anm. 9), 361—386.

³⁰ Man könnte sich noch darüber streiten, ob die Pfarrei eine nichtkollegiale Rechtsperson ist, d. h. durch den Sachverhalt bestimmt ist, daß in ihr die Entscheidungsbefugnis nicht in erster Linie „apud consociatos“, sondern „apud auctoritatem“ liegt. Diese letzte Lösung schlägt vor: A. HANIG, Das ontologische Wesen moralischer Personen, in: EJC 4 (1948), 193—247; DERS., Das juristische Wesen der moralischen Personen, in: EJC 5 (1949), 44—88 und 163—201. Vgl. auch F. COCCOPALMERIO, De paroecia personalitate iuridica (Anm. 9), 378—379.

zen, unvollständigen Hinweisen, wieder in seinen naturgegebenen ekklesiologischen Kontext einbettet, nämlich in den der „communio“³¹.

3 Der ekklesiologische Ort der Pfarrei, verstanden als Gemeinschaft von Gläubigen

3.1 Die Pfarrei, innerhalb der Teilkirche

Die Teilkirche ist der konkrete Ort, in dem sich die Gesamtkirche verwirklicht, weshalb ihre Struktur nicht anderer Art sein kann als jene der Gesamtkirche. Diese ist eine „communio Ecclesiarum“ und als solche verwirklicht sie sich nicht nur in jeder Teilkirche, sondern wird auch aus den Teilkirchen konstituiert, wie es die wohlbekannte Formulierung des Konzils sagt: „in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit“³². Wenn man also feststellt, daß die Strukturen der beiden Dimensionen der einzigen Kirche Christi — die Gesamtkirche und die Teilkirche — nicht heterogen sind, heißt das aber nicht notwendigerweise, daß sie identisch sind. Obwohl auch die Struktur der Teilkirche synodaler Natur ist, ist sie jener der Gesamtkirche nur analog, ja ausschließlich analog³³. Zwischen ihnen besteht nämlich ein erster Unterschied sakramentaler Ordnung (sämtliche Mitglieder des Bischofskollegiums sind, im Unterschied zu den Mitgliedern des Presbyteriums einer Teilkirche, mit der Fülle des Weisakramentes ausgestattet) sowie ein zweiter, die Jurisdiktion betreffender Unterschied (im Presbyterium stehen einzig dem Ordinarius alle notwendigen Vollmachten zu, um das Volk zum Heil zu führen).

Dies bedeutet, daß sich die Teilkirche, obwohl ihr eine synodale und nicht eine monistische Struktur eigen ist, nicht wie die Gesamtkirche in anderen und aus anderen kirchlichen Wirklichkeiten verwirklicht. Weder die verschiedenen Eucharistiegemeinschaften und erst recht nicht die Pfarreien als ihre rechtlich strukturierte und auf Dauer angelegte Hauptform sind Wirklichkeiten, aus denen sich die Teilkirche zusammensetzt. Weder

³¹ Die eucharistische Sicht des „communio“-Prinzips hinsichtlich der Pfarrei wird auch betont von P. KRÄMER, *Diözese und Pfarrei. Theologische Leitlinien im kirchlichen Gesetzbuch von 1983*, in: *ThGl* 75 (1985), 188—198, vor allem 194—197.

³² LG 23,1. Die theologische Bedeutung dieser Konzilsformulierung wird hervorgehoben von W. AYMAN (vgl. *Das synodale Element der Kirchenverfassung*, München 1970, 318—366) und wird in der ekklesiologischen Sicht der Teilkirche wie der Gesamtkirche als der beiden konstitutiven Dimensionen der einzigen Kirche Christi ausgefaltet von E. CORECCO (vgl. *Chiesa particolare e Chiesa universale nel solco della dottrina del Concilio Vaticano II*, in: *Atti del convegno di Salamanca*, Gennaio 1988, im Druck).

³³ Zu einer eingehenderen Analyse dieser Analogie vgl. E. CORECCO, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in: *Servizio Migranti* 11 (1983), 354—372, vor allem 360—361.

die ersten noch die zweiten sind unabdingbare ekklesiologische Gegebenheiten. Diese eucharistischen Gemeinschaften, wie z. B. die Pfarreien, unterscheiden sich von der Feier der Eucharistie, welcher der Bischof vorsteht, einzig aus praktischen Gründen³⁴. Hält man sich jedoch vor Augen, daß das Zweite Vatikanum einerseits das Presbyterium als eine einheitliche diözesane Wirklichkeit definiert, die vom Bischof und seinen Priestern als seinen notwendigen Mitarbeitern gebildet wird, und andererseits das gleiche Konzil betont, daß jede eucharistische Versammlung, der in Vertretung des Bischofs ein Priester vorsteht, das eigentliche Wesen der wahren Kirche (d. h. die „genuinam verae Ecclesiae naturam“) zum Ausdruck bringt (SC 2), darf man folgerichtig schließen, daß nicht die Pfarreien, sondern die legitimen „Eucharistiegemeinschaften“ das konstitutionelle Element bilden, worin sich auf der Ebene der Teilkirche in gewisser Weise die Logik der „communio Ecclesiarum“ verwirklicht oder, um den Titel eines Buchs von H. U. von Balthasar zu verwenden, „das Ganze im Fragment“³⁵.

3.2 Die Pfarrei und die anderen Eucharistiegemeinschaften

In der eben beschriebenen ekklesiologischen Sicht wird die konstitutionelle Stellung der Pfarrei vor allem insofern relativiert, als sie bloß eine der möglichen Rechtsformen der verschiedenen Eucharistiegemeinschaften einer Teilkirche bildet. Konstitutionell gesehen, liegt sie somit auf der gleichen Ebene wie die anderen Rechtsformen von Eucharistiegemeinschaften, die als „congregationes christifidelium“ entstanden sind dank der gemeinschaftsbildenden Kraft eines „Urcharismas“, das einem Gründer bzw. einer Gründerin von kirchlichen Bewegungen, Vereinigungen oder anderen kirchlichen Verbänden geschenkt wurde³⁶. Diese Relativierung der Pfarrei ist lediglich eine Präzisierung kanonistischer Natur, drängt sich jedoch aufgrund der Konzilsekklesiologie der „communio“ auf, übrigens aus einer pastoralen Notwendigkeit heraus und schon vor Jahren von K. Rahner gefordert, nämlich die Starrheit des sogenannten Pfarrprinzips des alten Codex aufzulockern durch eine adäquate Einbeziehung des

³⁴ Diesbezüglich ist es der Mühe wert, auf den Text von SC 41,2 zu verweisen, worin die Konzilsväter sagen, daß die Eucharistiefeier unter dem Vorsitz des Bischofs die „praecipuam manifestationem Ecclesiae“ bildet.

³⁵ Der vollständige Titel des Buches lautet: Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963.

³⁶ Zur kanonistischen Bedeutung des charismatischen Ursprungs der kirchlichen Bewegungen vgl. E. CORECCO, Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa, in: M. CAMISASCA-M. VITALI (Hg.), I Movimenti nella Chiesa negli anni '80. Atti del I Convegno Internazionale (Roma 23/27 settembre 1981), Milano 1982, 203–234; L. GEROSA, Carismi e movimenti nella Chiesa oggi. Riflessioni canonistiche alla chiusura del Sinodo dei Vescovi sui laici, in: Ius Can (1988), II. Heft (im Druck).

„Standesprinzips“ (z. B. Hochschulgemeinden) und des „Freigruppenprinzips“ (z. B. geistliche Gemeinschaften)³⁷. Diese kanonische Präzisierung bildet lediglich eine angemessenere juristische Antwort auf die soziologische Entwicklung der Pfarrei, die gewiß noch die kirchliche Form eines „sozio-kulturellen Organismus“ darstellen kann, aber letzterer deckt sich normalerweise nicht mehr mit der territorialen Einheit³⁸.

In der ekklesiologischen Sicht des Konzils, die der Substanz nach vom neuen Codex Iuris Canonici rezipiert wurde³⁹, erfährt die Pfarrei jedoch in anderer Hinsicht eine Aufwertung: Sie stellt gegenüber den anderen Formen von Eucharistiegemeinschaften diejenige Rechtsform der „*aggregatio fidelium*“ dar, die gerade aus jener spezifischen Integrationskraft der Eucharistie entsteht, welche an einem ganz bestimmten Ort oder in einem ganz bestimmten sozio-kulturellen Umfeld gefeiert wird⁴⁰. Deshalb geht das kirchliche Gesetzbuch mit Recht davon aus, daß die Pfarrei in aller Regel territorial abzugrenzen ist und alle Gläubigen dieses Territoriums — unabhängig von persönlicher Neigung, von Stand und Stellung — umfaßt. In diesem Sinn ist sie eine Eucharistiegemeinschaft institutioneller Art⁴¹.

³⁷ Vgl. K. RAHNER, Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip, in: Schriften zur Theologie, Bd. II (Zürich-Einsiedeln-Köln 1968), 299—337, vor allem 325. Zum „Pfarrprinzip“ vgl. CIC/1917 cann. 464 § 1, aber auch can. 467 § 2; 863; 864 § 5 und andere.

³⁸ Zu einer Analyse der soziologischen Entwicklung der Territorialpfarrei als kirchlicher Form einer „sozio-kulturellen Lebensinheit“ vgl. N. GREINACHER, *Sociologia della parrocchia*, in: *La Chiesa locale, Diocesi e parrocchia sotto inchiesta*, Brescia 1973, 133—166, vor allem 133—139; A. MÜLLER, *Le specifiche funzioni di vita della parrocchia*, ebd. 167—199, vor allem 167—171; F. KLOSTERMANN, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*, Wien-Freiburg-Basel 1979, 173—182.

³⁹ Zum Verhältnis zwischen der konziliaren Ekklesiologie und dem CIC/1983 vgl. E. CORECCO, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hrsg. von H. J. POTTMEYER, G. ALBERIGO, J.-P. JOSSUA, Düsseldorf 1986, 313—368.

⁴⁰ Hier ist die tiefste Wurzel der Befähigung der Pfarrei zu suchen, Stätte der Erziehung zur Universalität der „*communio*“ zu sein. Vgl. J. HAMER, *La paroisse dans le monde contemporain*. Les fondements théologiques d'une pastorale, in: *NRTR* 86 (1964), 965—973, vor allem 971. Das setzt aber voraus, daß die Pfarrei aufgeschlossen ist für die kirchliche Erfahrung des Phänomens der neuartigen Vereinigungen, vgl. C. BONICELLI, *La comunità parrocchiale*, in: *La parrocchia e le sue strutture* (Anm. 1), 83—118, vor allem 102—106.

⁴¹ Zum „institutionellen“ Charakter der Pfarrei hatten sich verschiedene Kanonisten schon vor dem Zweiten Vatikanum positiv geäußert. Ihr Ausgangspunkt war jedoch das Amt und nicht die Eucharistiegemeinde oder Glaubensgemeinschaft als solche. Vgl. z. B. J. LAMMEYER, *Die juristischen Personen* (Anm. 13), 56—57 und 114—116; E. von KIENITZ, *Generalvikar und Offizial auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Freiburg i. Br. 1931, 38. Aus der neuen Perspektive heraus wäre auch wieder nach der ekklesiologischen

Der Ausdruck „stabiler constituta“ des Canons 515 § 1 darf nicht so gedeutet werden, als ob er gegenüber dem provisorischen Charakter der in Canon 516 § 1 definierten „Quasi-Pfarrei“ bloß die Stabilität der Pfarrei betonen würde, sondern ist eher als Hinweis auf den spezifischen Rechtscharakter der Pfarrei zu verstehen: Sie ist die feste, hierarchische, institutionelle Form der Eucharistiegemeinschaften einer Teilkirche und unterscheidet sich darum von den veränderlichen Rechtsformen charismatischen Ursprungs derjenigen Eucharistiegemeinschaften, die man als kirchliche Vereinigungen oder Bewegungen bezeichnet. Während in der ersten Form die integrierende und strukturierende Kraft des Sakraments überwiegt, d. h. der an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Milieu gefeierten Eucharistie, steht in der zweiten Form die integrierende und strukturierende Kraft des „Urcharismas“ im Vordergrund.⁴²

Bedeutung und dem kanonistischen Sinn des pastoralen Pfarreirates zu fragen. Vgl. E. MIRAGOLI, *Il consiglio pastorale parrocchiale: novità istituzionale?*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 1 (1988), 13–19.

⁴² Zur rechtlichen Relevanz der integrierenden Kraft des „Urcharismas“ vgl. L. GERSA, *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma“ der neuen Vereinigungsformen in der Kirche*, Trier-Einsiedeln 1989. Von der allgemeinen Theorie des kanonischen Rechts aus betrachtet, drängt diese neue ekklesiologische Stellung der Pfarrei den Kanonisten u. a. dazu, den großen Unterschied zwischen Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche neu zu präzisieren. Dieser Unterschied wurde auf der normativen Ebene „expressis verbis“ nie richtig formalisiert. Dem schlechten Vorbild des Codex von 1917 folgend, hütet sich der kirchliche Gesetzgeber auch im neuen Codex peinlichst, von Verfassungsrecht oder von Vereinigungsrecht zu sprechen, und stellt die Normen über die Vereine im Buch „De populo Dei“ den die Gläubigen, die Hierarchie und die Ordensleute betreffenden Bestimmungen an die Seite. Zu einem Gesamtüberblick der Themata, die sich auf die schwierige Kodifikation des Verfassungsrechtes der Kirche im CIC/1917 beziehen, vgl. K. MÖRSDORF, *Kirchenverfassung. I. Katholische Kirche*, in: *LThK*, Bd. VI (1961), 274–277, wo der Autor u. a. betont, daß das Verfassungsrecht der Kirche „keine starre Größe“ ist (274). Zu den Schwierigkeiten, auf welche die Kanonisten beim langen Reformprozeß des alten Codex beim Bemühen stießen, das Verfassungsrecht theoretisch genau zu erfassen, vgl. H. SCHMITZ, *Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung*, in: *AfkKR* 146 (1977), 381–419. Der Unterschied zwischen Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht ließe sich jedoch wie folgt neu formulieren: In der Kirche bildet das Vereinigungsrecht die Regelung eines konstitutionellen Elements, des Charismas, nämlich in vorgegebenen Schemata und Rechtsfiguren. Diejenigen Sektoren der kanonischen Gesetzgebung hingegen, die nicht die kirchlichen Vereinigungen und Bewegungen betreffen, strukturieren rechtlich die beiden anderen Primärelemente der kirchlichen Verfassung: das Wort und das Sakrament. Diese beiden normativen Bereiche, d. h. die einerseits auf das Charisma bezogenen Normen und andererseits die auf Wort und Sakrament bezogenen Normen haben eine konstitutionelle Dimension, aber nur der zweite ist auch institutioneller Natur. Dazu gehört auch die Pfarrei, die unter den vielen „coetus fidelium“, die der Bischof errichten muß, um seiner „Populi Dei portio“ wirksam vorstehen zu können, den Inbegriff der „Eucharistiegemeinschaften“ darstellt. Diese Definition des Unterschiedes zwischen Verfassungsrecht und Vereini-

4 Abschließende Erwägungen

Die kurzen Analysen der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Pfarrei und der neuen rechtlichen Ausgestaltung dieser alten kirchlichen Institution lassen zu folgenden abschließenden Erwägungen gelangen:

- a) Die neue ekklesiologische Stellung der Pfarrei und ihr kirchenrechtliches Profil sind nicht mehr jene des Tridentinums, die noch im Codex Iuris Canonici von 1917 im Hintergrund standen. In der Tat wird die Pfarrei nicht mehr in erster Linie nach territorialen und vermögensrechtlichen Kriterien definiert. Ihre Rechtsgestalt hat ihren Ursprung letztlich in der eucharistischen Versammlung.
- b) In dieser eucharistischen Perspektive tritt die Pfarrei als ein einheitliches und gemeinschaftliches Subjekt hervor. Sie ist aktiver Träger der Sendung der Kirche in der Welt.
- c) Die Pfarrei ist nicht das einzige gemeinschaftliche und missionarische Subjekt einer Teilkirche, auch wenn die Pfarrei einen Grundtyp der eucharistischen Gemeinde darstellt, und zwar den wichtigsten, der institutioneller Natur ist.
- d) Die Teilhabe der Pfarrei an der Sendung der Kirche in der Welt verwirklicht sich in vollkommener Weise nur, wenn sie nicht in Opposition, sondern in gegenseitiger Ergänzung und Kooperation mit der Teilhabe der anderen Gemeinschaften steht, z. B. solcher, die einen charismatischen Ursprung haben.

In pastoraler Hinsicht könnten diese vier Kennzeichen des neuen kirchenrechtlichen Profils der Pfarrei wichtige Hinweise dafür geben, in welcher Weise diese kirchliche Institution wiederum zu einer echten „*communitas*“ oder „*fraternitas*“ werden kann. So könnte die Pfarrei nicht nur an der Sendung der ganzen Kirche teilhaben, sondern sogar das „dynamische Epizentrum“⁴³ der Konkretisierung dieser Sendung darstellen, gemäß ihrer ekklesialen Funktion, wie sie die Bischofssynode über die Berufung und Sendung der Laien aufgezeigt hat.

gungsrecht wurde erstmals formuliert von E. CORECCO, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, in: Akten VI. IKKR (in Vorbereitung). Vgl. vom gleichen Autor: *Carisma*, in: *Digesto delle Discipline Publicistiche*, Bd. II, Torino 1987, 504—508.

⁴³ Vgl. Nr. 10 der „Botschaft an das Volk Gottes“, in: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 17 (1987) Nr. 45, 6. November 1987, S. 6. Zu einem umfassenden Überblick über die ganze Arbeit der Bischofssynode vgl. P. NEUNER, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt 1988, 136—155.

Perspektiven einer zukünftigen Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern¹

Allzu unübersichtlich, allzu zufällig und allzu pragmatisch präsentiert sich dem unbefangenen Beobachter die gegenwärtige Fortbildungslandschaft für die pastoralen Berufe. Spezifische Trends und wechselnde Modeerscheinungen scheinen häufiger die Szenerie zu beherrschen. Nicht ohne weiteres lassen die Initiativen innere Ordnungsmomente erkennen, die sich zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließen. Hinzu kommen begriffliche Unsicherheiten, was denn nun genauerhin unter „Fortbildung“, „Weiterbildung“, „Erwachsenenbildung“ oder „Andragogik“ zu verstehen ist. Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen werden daher weniger theoretische Zusammenhänge als vielmehr praxisbezogene Fragestellungen und vorwärtsweisende Überlegungen stehen.

Zur Reflexion der Fort- und Weiterbildung (= Fb/Wb) ist die Praktische Theologie als Folie gewählt, genauerhin die Praktische Theologie in ihrem handlungswissenschaftlichen Zuschnitt. Dieser Ansatz steht für die derzeit überzeugendste Sicht einer Praktischen Theologie, die sich „nicht mehr als eine reine Anwendungswissenschaft der biblischen und systematischen Fächer“ sieht, „sondern ... als kritisch-prophetische Reflexion und Begleitung kirchlicher und christlicher Praxis“². Korrespondierend zu dem gewählten handlungswissenschaftlichen Ansatz werden in einem ersten Schritt Beobachtungen zur Situation der Fb/Wb vorgestellt. Es schließen sich einige wenige ausgewählte Aspekte zum theologischen (Abschnitt 2) und zum humanwissenschaftlichen Theoriehintergrund (Abschnitt 3) an. In einem vierten Schritt sollen skizzenhaft Grundaussagen festgehalten werden, an welchen Leitvorstellungen das Lernen des Seelsorgers sich näherhin zu orientieren hat. Abschließend richten wir unsere Aufmerksamkeit auf drei aktuelle, kontrovers diskutierte Fragestellungen in der Gestaltung der Fb/Wb der Seelsorger.

¹ Geringfügig überarbeitete Fassung der Lectio des Verfassers anlässlich der Promotionsfeier der Theologischen Fakultät Trier am 17. Dezember 1988. Wer sich ausführlicher und genauer mit der Frage nach der Gestaltung der Fort- und Weiterbildung der Seelsorger befassen will, sei verwiesen auf: H. J. GROSS, Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern. Ein Entwurf aus der Sicht der Praktischen Theologie, Würzburg 1989.

² L. KARRER, Vorwort zu G. KÖHL, Der Beruf des Pastoralreferenten. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf, Freiburg/Schweiz 1987; vgl. dazu auch z. B. N. METTE, Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie, in: O. FUCHS (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 50–63; J. A. VAN DER VEN, Practical Theology: from Applied to Empirical Theology, in: JET (= Journal of Empirical Theology) 1 (1988) 7–27 (Vol. I).

Wenn hier von „Seelsorgern“ die Rede ist, so sind damit die vier pastoralen Berufe gemeint: Priester, Pastoral- und Gemeindereferent/inn/en und die Ständigen Diakone.

Im Hinblick auf die Begriffe „Fortbildung“ und „Weiterbildung“ zeichnet sich derzeit im quartären Bildungssektor noch kein einheitlicher Sprachgebrauch ab. Bewährt hat sich für die Gruppe der Seelsorger folgende Sprachregelung: *Fortbildung* meint den Teil der Berufsbildung, „der die in Studium und Ausbildung erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten erweitert, ergänzt und vertieft und zwischen theologischer Reflexion und kirchlicher Praxis zu vermitteln versucht“³. Dagegen wird *Weiterbildung* als „die Vorbereitung auf eine spezielle, die Grundausbildung und eine entsprechende Berufserfahrung voraussetzende Tätigkeit verstanden, die in der Regel einen Wechsel des Berufsfeldes oder eine berufliche Statusveränderung zur Folge hat“⁴.

1. Zur Situation

Eine organisierte Fortbildung von Seelsorgern ist keine Erfindung der letzten 20 Jahre. Vielmehr knüpfen die heutigen Formen an historischen Vorbildern an. Diese interessanten geschichtlichen Entwicklungslinien können hier nicht weiterverfolgt werden. Ihr Beginn ist in den 1565 von Karl Borromäus für den Klerus des Mailänder Bistums entwickelten Pastorkonferenzen zu erblicken, die der Fb einen deutlichen Studiencharakter gaben und sie mit den pastoralen Aufgaben der Seelsorger verknüpften⁵. Es ist hier auch nicht der Ort, auf die einzelnen Etappen der jüngsten Entwicklung in der Bundesrepublik einzugehen. Zaghaft setzte sie im Jahre 1962 mit einer Umfrage innerhalb der Regentenkonferenz über den Entwicklungsstand der Fb für die jüngeren Priester (1. bis 10. Jahr) und für alle anderen ein. Im Laufe der folgenden Jahre gewann sie dann deutlichere und kräftigere Konturen⁶.

Das Bistum Trier kann auf eine Fortbildung in Gestalt mehrtägiger Kurse zurückblicken, die eine kontinuierliche und systematische Form im Jahr 1957 gewann⁷ und die in ihren Vorformen noch weitaus länger zurückreicht⁸. Insbesondere

³ R. ROESSLER, Berufsbegleitende Weiterbildung, in: F. KLOSTERMANN / R. ZERFASS (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München/Mainz 1974, 600–608, hier 600.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. L. MÖDL, *Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts*. Dargestellt am Beispiel der Pastorkonferenzen von 1854–1866 im Bistum Eichstätt (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd. XXI), Regensburg 1985, 22–33, insbesondere 28 f., 32 f.

⁶ Vgl. dazu F. FROMM, *Geschichte der pastoralen Fortbildung im Spiegel der Geschichte eines Institutes*, in: W. BRUNERS / J. SCHMITZ (Hg.), *Das Lernen des Seelsorgers. Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst*, Mainz 1982, 10–16; A. FROTZ, *Berufsbegleitende Fortbildung im pastoralen Dienst*, in: *Pastoralblatt* 26 (1974) 72–81.

⁷ Vgl. H. J. LEININGER, *Das Bischöfliche Priesterhaus St. Thomas, eine Bildungsstätte für kirchliche Dienste*, in: *Bischöfliches Priesterhaus St. Thomas* (Hg.), *St. Thomas an der Kyll. Beiträge zu der Geschichte der ehemaligen Zisterzienserinnenabtei, St. Thomas 1980*, 327–344, hier 339.

⁸ Vgl. a. a. O., 331–336.

mit den „Theologischen Arbeitswochen“ für Priester, die jeweils ein bestimmtes Generalthema tragen, von den Fachprofessoren der Theologischen Fakultät Trier durchgeführt und dem Bischöflichen Generalvikariat veranstaltet werden, kann die Diözese eine mittlerweile zwanzigjährige Tradition aufweisen inmitten einer Fortbildungsszenerie, die nur wenige Traditionen kennt.

Die Leitstudie des Theologisch-Pastoralen Instituts Mainz (TPI) — das ist eine überdiözesane Fortbildungseinrichtung für Seelsorger einiger südwestdeutscher Bistümer — hatte 1974 über den bis dahin erreichten Stand der Entwicklung berufsbegleitender Fb/Wb folgende Feststellung getroffen: „In allen Diözesen werden, wenn auch in unterschiedlichem Maße, Fortbildungsmaßnahmen angeboten. Es ist jedoch oft schwer, hinter den Angeboten einen planvollen Aufbau zu entdecken; die Fortbildungsmaßnahmen erwecken den Eindruck, vielfältige und unkoordinierte Versuche zu sein, die in verschiedene Richtungen laufen.“⁹ Resümierend heißt es dann: „Bei einigen Verantwortlichen, sowie bei einzelnen Teilnehmern wächst das Gefühl, daß die vorhandenen Bemühungen unzulänglich sind. Es wird mit sehr viel gutem Willen und hoher Einsatzbereitschaft an der berufsbegleitenden Fortbildung gearbeitet, aber die vielfältigen, oft etwas ungezielten, ungenügend fundierten und kontrollierten Bemühungen, die meist sporadisch bleiben, ermöglichen dem einzelnen keine kontinuierliche Fortbildung.“¹⁰

Wie ist die Situation 15 Jahre danach zu beurteilen? Haben die mannigfachen zwischenzeitlichen Initiativen zum gewünschten Erfolg geführt? Oder ist das Ergebnis von damals auch heute noch voll zu bestätigen? Vier hervorstechende Beobachtungen und Trends seien festgehalten: Betrachtet man die *konzeptionelle* und *zahlenmäßige Entwicklung* und die *Organisation der Fb/Wb* der pastoralen Berufe in den bundesdeutschen Diözesen, lassen sich deutliche Fortschritte registrieren: So ist etwa die Zahl derjenigen, die hauptamtlich in der Leitung der Fb-Arbeit tätig sind, unübersehbar angestiegen. Die derzeit reifste Form der Fb-Organisation stellt ein eigenes diözesanes Fb-Institut dar, über das beispielsweise das Bistum Rottenburg-Stuttgart verfügt. Es lassen sich vier verschiedene *Ebenen* voneinander abheben, auf denen Fb heute erfolgt: eine überdiözesane Fb, die Aufgaben erfüllt, die die Leistungskraft eines einzelnen Bistums übersteigt; eine diözesane Fb, eine regionale Fb, die im Bistum Trier der Verantwortung der Regionaldekane übertragen ist und eine Fb „vor Ort“, bei der die in einem Pfarrverband tätigen Seelsorger/-innen sich einem gemeinsamen Lernprozeß unterziehen.

Darüber hinaus hat sich das *Lernprofil* verschoben. Von längerfristig angelegten Kursen in Intervallform erwartet man sich intensivere Lernprozesse, die nicht nur kurzfristig weiterhelfen, sondern eine Selbstveränderung in Einstellung und Verhalten bewirken. Bei vielen pastoralen Berufsträgern finden solche Angebote hohe Resonanz, greifen sie doch auch das zentrale Dilemma auf, mit dem sie sich

⁹ Theologisch-Pastorales Institut Mainz (Hg.), Fortbildung im kirchlichen Bereich. Überlegungen zur berufsbegleitenden Fortbildung im pastoralen Dienst, Mainz o. J. (1974), 13 f.

¹⁰ A. a. O., 14.

heute konfrontiert sehen: den „pastoralen Grundkonflikt“¹¹. In diesen Intervallkursen kann der Teilnehmer klären, wie er mit der Tatsache zu leben vermag, daß kirchliche und gesellschaftliche Lebenswelt immer mehr auseinanderdriften. An den sich auswirkenden inneren Spannungen lernt er, seine Identität als Seelsorger neu zu bestimmen und zu entfalten¹². Fb gerät auf diesem Lernweg manchmal zur „Seelsorge am Seelsorger“¹³.

2. Zur theologischen Theorie

In einer Reflexion möglicher theologischer Theorieentwicklung läßt sich zeigen, daß ein anthropologisch gewendeter theologischer Ansatz am ehesten geeignet erscheint, Elemente einer Theorie pastoraler Fb zu entfalten. Vor allem eine theologische Handlungstheorie¹⁴, wie sie als Fortführung, Konkretisierung und spezifische Ausgestaltung des Entwurfs von K. Rahner dargelegt wurde, führt u. E. zu fruchtbaren Ergebnissen. Mit der Entscheidung für diese theoretische Ausrichtung sind drei Konsequenzen für die konzeptionelle Grundlegung, Planung und Durchführung der Fb verbunden:

- a) Glaubens- und Lebenserfahrungen der Seelsorger als potentielle Teilnehmer stellen einen wesentlichen Bezugspunkt der Fb-Arbeit dar.
- b) Eine einseitige Beschränkung auf die Darstellung theologischer Lehrinhalte erweist sich im Lerngeschehen selbst als ebenso unzureichend wie das ausschließliche Betonen des Erfahrungsaspektes der Teilnehmer.
- c) Die Fragen nach Zielen, Inhalten und Methoden pastoraler Fb sind nicht allein von theologischer Warte aus zu bestimmen, sondern erfordern auch eine humanwissenschaftliche Reflexion, d. h. hier vor allem eine didaktische Reflexion.

3. Zur andragogischen Theorie

Sucht man nach einem gelungenen Entwurf für eine handlungsorientierte Didaktik der Fb/Wb von Seelsorgern, so stößt man unweigerlich auf die Spielart, wie sie von A. Kaiser¹⁵ entwickelt wurde. Der bis 1985 in Trier und jetzt in München

¹¹ Vgl. P. ZULEHNER, Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch, München 1977, 26 f.

¹² Vgl. DERS., Zur pastoralen Identität, in: BRUNERS/SCHMITZ (Hg.), Lernen des Seelsorgers, 61—68.

¹³ P. KÖSTER, Geistliche Begleitung als Seelsorge für den Seelsorger, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982) 185—190; auf evangelischer Seite vgl. W. JENTSCH, Der Seelsorger. Beraten — Bezeugen — Befreien. Grundzüge biblischer Seelsorge, Moers 1982, 289—329.

¹⁴ Vgl. hierzu v. a. H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (Suhrkamp-Taschenbuch 231), Düsseldorf 1978; als Konkretisierung für die Praktische Theologie vgl. R. ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: KLOSTERMANN / ZERFASS (Hg.), Praktische Theologie heute, 164—177, und der Sammelband von FUCHS (Hg.), Theologie und Handeln.

¹⁵ Vgl. A. KAISER, Sinn und Situation. Grundlinien einer Didaktik der Erwachsenenbildung, Bad Heilbrunn/Obb. 1985; DERS., Didaktik der Erwachsenenbildung, in: Pädagogische Rundschau 39 (1985) 159—170; DERS., Bildungsarbeit mit Erwachsenen.

lehrende Pädagoge hat mit seinem Exposé nicht eine Theorie am Schreibtisch entworfen, sondern ihre Tragfähigkeit in der Praxis erprobt. In einem über zweijährigen gemeinsamen Projekt zwischen dem Fachbereich I — Pädagogik an der Universität Trier und der Katholischen Erwachsenenbildung im Bistum Trier konnte 1982 ein sogenannter „Bildungsplan“¹⁶ als Orientierungsrahmen und Arbeitshilfe für die Erwachsenenbildung in unserer Diözese vorgelegt werden.

4. Ausgewählte Grundzüge pastoralen Lernens

Wir gehen davon aus, daß jeder Träger von Fb sowohl für die Planung eines gesamten Bildungsprogrammes wie für die Planung von einzelnen Kursen sich von impliziten, d. h. mehr oder weniger reflektierten Annahmen leiten läßt, auf welche Weise pastorales Lernen zu gestalten ist. In unserer Arbeit wurde nun der Versuch unternommen, Elemente einer expliziten praktisch-theologischen Theorie auf dem Hintergrund des gewählten handlungswissenschaftlichen Ansatzes zu benennen und zu entfalten¹⁷.

Ein solches Vorhaben ist darauf verwiesen, eine konsistente Antwort zu versuchen auf die Fragen nach den folgenden *Determinanten*: den didaktischen Planungsprinzipien; der Zielbestimmung; den Lerninhalten; den Vermittlungsweisen bzw. Lernmethoden; der Gestaltung der Lernsituation; den Veranstaltungsformen; der Evaluation und den Ebenen des Lernens. Das praktisch-theologische Profil einer Fb/Wb von Seelsorgern kann nicht beliebig sein. Entsprechend den getroffenen theologischen und andragogischen Grundentscheidungen ist die Richtung der weiteren Optionen bestimmt. Im einzelnen können folgende thesenartig vorgetragene

nen:

(1) Pastorales Lernen entwickelt nicht nur die fachliche Handlungskompetenz, sondern auch die persönlich-kommunikative und die spirituelle Kompetenz des Seelsorgers¹⁸. Um einen Lernprozeß mit diesen Anforderungen zu gewährleisten, ist zu beachten, daß in allen Veranstaltungen — auch wenn sie schwerpunktmäßig

Leitfaden zur Methodik und Didaktik, hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Trier, Abt. Bildung, München 1986.

¹⁶ Vgl. Bildungsplan. Orientierungsrahmen und Arbeitshilfe der Erwachsenenbildung im Bistum Trier, hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat (Trier), Hauptabteilung 3 — Bildung, Trier 1982

¹⁷ Vgl. GROSS, Fort- und Weiterbildung, Kap. 4.

¹⁸ Vgl. dazu: Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 1. Mai 1978, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1978 (Die Deutschen Bischöfe 15), Nrn. 7—18. Die Verlautbarung nennt als Dimensionen der Priesterbildung: Geistliches Leben und menschliche Reifung — Theologische Bildung — Pastorale Befähigung. Auch die neue Rahmenordnung vom 1. Dezember hat hieran nichts geändert (Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 1. Dezember 1988, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988 (Die Deutschen Bischöfe 42), Nrn. 7—9. In ähnlicher Wendung taucht diese Begrifflichkeit auch in den Rahmenordnungen für die Ausbildung, Berufseinführung und Fort- und Weiterbildung für die anderen pastoralen Berufe auf.

einen der drei Aspekte berücksichtigen — stets auch die anderen beiden Dimensionen zum Zuge kommen.

(2) Ein solcherart (grundlegend ganzheitlich) ausgerichtetes Lernen kann nicht allein auf kognitive Wissensvermittlung abstellen, sondern schließt auch emotionales Lernen und Verhalten korrigierendes Lernen ein. Es zentriert sich im handlungsorientierten Lernen.

(3) Pastorales Lernen hat der Tatsache Rechnung zu tragen, daß theologisches Sprechen aus einer spezifischen kommunikativen Praxis und damit aus gelebtem Glauben erwächst¹⁹. Fb wird so auf die Lebens- und Glaubensgeschichte des einzelnen verwiesen.

(4) Pastorales Lernen geht von konkreten Situationen beruflichen und persönlichen Handelns aus. Insbesondere als kritisch und problematisch erlebte Situationen bieten beste Anknüpfungspunkte, Lernprozesse einzuleiten²⁰.

(5) Inhalte und Methoden pastoralen Lernens sind wechselseitig aufeinander bezogen, sodaß keine der beiden Größen gegen die andere ausgespielt werden kann²¹. Sachbezogenes und personbezogenes Lernen²² sind je in ihrem Eigenprofil legitime Formen pastoralen Lernens. Dem personbezogenen Lernen ist jedoch der Vorzug einzuräumen und einer Dominanz des sachbezogenen Lernens entgegenzutreten. Dem sachbezogenen Lernen kommt eine dienende Funktion zu, insofern es das notwendige Wissen für den Lernprozeß bereitstellt. Der Handlungscharakter pastoralen Lernens verlangt, daß alles personorientierte Lernen dem Mitmenschen dienen muß, dem der Seelsorger danach glaubwürdiger und authentischer begegnen kann.

(6) Pastorales Lernen in der anvisierten Form verweist (letztlich) auf ein Bild von Kirche, die sich ihrem Wesen nach als Lerngemeinschaft im Glauben nach dem *Communio*-Leitbild versteht²³.

¹⁹ Vgl. PEUKERT, Wissenschaftstheorie — fundamentale Theologie, 313. 329. 342.

²⁰ Vgl. H. ANDRIESEN, Lebensweg, Lebenssinn und pastorales Handeln, Düsseldorf 1982; R. ZERFASS, Biographie und Seelsorge, in: TThZ 97 (1988) 262—287; F. MAURER, Ein geschichtlicher Begriff des Lernens, in: Wege zum Menschen 36 (1984) 166—174.

²¹ Vgl. PEUKERT, Wissenschaftstheorie — fundamentale Theologie, 349; J. WERBICK, Religionsdidaktik als „theologische Konkretionswissenschaft“, in: KatBl 113 (1988) 82—99; K. HEMMERLE, Propädeutische Überlegungen zur Glaubensvermittlung, in: KatBl 113 (1988) 101—108.

²² Vgl. H. ANDRIESEN, Glauben lernen an religiöser Erfahrung, in: BRUNERS/SCHMITZ (Hg.), Lernen des Seelsorgers, 50—60, hier 51—54. 56—60. Statt des Begriffes „personbezogenes Lernen“ verwendet der Autor den Ausdruck „selbstbezogenes Lernen“.

²³ Vgl. H. FEILZER, Weitergabe des Glaubens — Auf dem Weg zu einer erneuerten Pastoral (Teile 1—4), in: Trierer Forum H. 3/1986, 26—32 (Teile 1—2); H. 1/1987, 22—27 (Teil 3) und H. 2/1987, 31—37 (Teil 4); J. WERBICK, Lernprozeß Umkehr: Reifung im Glauben. Zwölf Thesen zu einer fundamental-theologischen <Didaktik des Glaubens>, in: KatBl 102 (1977) 120—129, hier 127 (These 11).

5. Drei aktuelle Kontroversen

Die Praxis der Fb/Wb der Seelsorger vollzieht sich in einem Spannungsfeld divergierender Tendenzen und Intentionen²⁴. Drei bemerkenswerte kontroverse Fragestellungen sollen, wenn auch nur kurz und zugespitzt, erörtert werden. In der artikulierten (idealtypischen) Version treten sie im Berufsalltag zwar nicht an die Oberfläche, wohl aber prägen sie hintergründig die Szenerie. Die ersten beiden Alternativen betreffen den Bereich der Programmplanung. Zur Verdeutlichung: Programmplanung umfaßt alle Aktivitäten und Tätigkeiten, die mit dem Entwurf eines Gesamtangebotes von Kursen verbunden sind, im Gegensatz zur Veranstaltungsplanung, die die Planung einzelner Kurse verfolgt. Der dritte Aspekt fragt nach der Verpflichtung zur Fortbildung.

5.1 Zur ersten Kontroverse: Läßt sich für die Programmplanung in der Fb/Wb der Seelsorger ein *verbindlicher Plan* aufstellen, vergleichbar einem Lehrplan für die Schule, oder sind die Inhalte ausschließlich den *Bedürfnissen der Seelsorger* zu entnehmen?

Die Antwort kann nur lauten: Ein Plan mit genauen Angaben im Hinblick auf die zu verhandelnden Inhalte und Themen ist ebenso wenig denkbar und leistbar wie eine ausschließliche Orientierung an den Bedürfnissen der Seelsorger wünschenswert ist. Wenn diese beiden Wege ausscheiden: Wie werden Themen anders gefunden?

Zunächst ist festzuhalten, daß Fb anders als das straffe, rechtlich festgeschriebene Organisationsgefüge „Schule“ von der jeweiligen *Institution* geprägt ist, die ihren Rahmen vorgibt, und von der Form ihrer strukturellen Einbindung. Des weiteren bestimmt *die aktuelle Situation*, in der ein Lernvorgang eingebettet ist, das Fortbildungsgeschehen mit. Das bedeutet: Es bedarf vieler zueinander passender Faktoren, wenn eine gelungene Veranstaltung zustandekommen soll. „Engagement und Intentionen des Veranstalters, Reservoir und Kompetenz der Lehrkräfte, zeitliche und räumliche Bedingungen, Formen der Öffentlichkeitsarbeit und der Werbung, Einstellung und Lebenszusammenhang der Adressaten“²⁵ müssen in ihrer Relation zueinander stimmig sein, soll sich ein Lernerfolg einstellen. Schließlich sind es vor allem die *Teilnehmer*²⁶ selbst, die ein Kursangebot annehmen oder sich eben nicht anmelden und so entscheidenden Einfluß auf die Angebotsgestaltung in der Pro-

²⁴ Eine ähnliche Feststellung für die Programmplanung im außerkirchlichen Bereich trifft H. SIEBERT, Programmplanung als didaktisches Handeln, in E. NUISSL (Hg.), Taschenbuch der Erwachsenenbildung, Baltmannsweiler 1982, 100–121, hier 110.

²⁵ H. TIETGENS, Angebotsplanung und -realisation, Kurseinheit 1: Bedingungen didaktischen Handelns (Studienbrief der Fernuniversität Hagen Nr. 3402/1/01/S1 und 3446/1/01/S1), Hagen 1981, 20.

²⁶ Zu der genannten Institutions-, Situations- und Teilnehmerabhängigkeit der Erwachsenenbildung vgl. a. a. O., 13–27.

grammplanung ausüben. Dieses Phänomen der „*didaktischen Selbstwahl*“²⁷ hat für die Programmgestaltung Folgen: Entsprechend der Teilnehmerabhängigkeit von Fb hat sie die geäußerten oder auch nicht geäußerten und damit vermuteten *Interessen und Erwartungen der Adressaten* aufzugreifen. Entsprechend ihrer Institutionsabhängigkeit hat sie dem „*objektiven*“ *Bedarf des Bistums* an Fb-Veranstaltungen zu entsprechen. Darüber hinaus bleibt die Programmplanung jedoch dazu aufgefordert, nicht nur zu re-agieren, sondern *selbst aktiv zu werden* und offenkundige oder auch verdeckte Probleme und frag-würdige Situationen erst aufzuspüren. Wenn subjektive Bedürfnisse, „objektiver“ Bedarf, Selbstanspruch des Programmplaners und auch der Dozenten in den Kursen und die didaktischen Leitvorstellungen einer Fb-Einrichtung miteinander zu verschränken sind, sieht sich der Programmplaner einer schwierigen Vermittlungsaufgabe gegenüber gestellt. Spätestens hier wird offenkundig, wie wenig die verbreitete Auffassung zutrifft, Fb-Planung sei im wesentlichen eine Frage der organisations- und verwaltungsmäßigen Abwicklung.

Um die Ausgangsfrage abschließend zu beantworten: Für denkbar und leistbar halten wir es, ein Grundangebot an Themenfeldern²⁸ für die Fb/Wb zu entwickeln, innerhalb derer „bildungsträchtige“ Situationen, genauer „Typen von Situationen“ zu entdecken und für Fb-Kurse aufzubereiten sind. Wichtig für die Planung ist, daß die Fb über ein „institutionalisiertes Informationssystem“ verfügt, das ihr systematisch und zuverlässig alle notwendigen Daten zur Verfügung stellt. Kritisch sei hier angemerkt, daß ein regelmäßiges Gespräch z. B. zwischen pastoraler Planung und Fb-Planung in den Diözesen nur in Ausnahmefällen gelingt. Dieses Defizit ist um so mehr zu bedauern, als doch gerade von dem Gespräch dieser beiden Partner vieles abhinge.

5.2 Eine zweite Kontroverse: Soll die *Programmplanung zentralistisch* ausgerichtet sein oder eher *pluralistisch* betrieben werden? Im einen Fall wird man darauf bedacht sein, möglichst viele Initiativen der diözesanen Ebene zuzuweisen; im anderen Fall besteht das Ziel darin, jeder Fortbildungsebene ihr Eigenprofil zuzugestehen und die Aktivitäten der diözesanen Ebene eher im Hintergrund wirksam werden zu lassen. Wir plädieren hier dafür, jeder Ebene zu helfen, die in ihr gegebenen Lernmöglichkeiten zu wecken und zu entfalten. Diese Maxime bringt sehr konkrete Folgewirkungen mit sich. Zeigen wir es am Beispiel der sogenannten „Fortbildung vor Ort“: Sie will Fb stärker in der Arbeits- und Lebenswelt der Seelsorger verankern. Diejenigen sollen miteinander lernen, die auch zusammen

²⁷ H. D. RAAPKE, Zur didaktischen Planung für die öffentliche Weiterbildung, o. O., 1968, erneut veröffentlicht in: O. LANGE/H. D. RAAPKE (Hg.), Weiterbildung der Erwachsenen, Bad Heilbrunn/Obb. 1976, 93–108, hier 104; DERS., Didaktik der Erwachsenenbildung, in: F. PÖGGLER (Hg.), Handbuch der Erwachsenenbildung, hier Bd. 7: Didaktik der Erwachsenenbildung, hrsg. von H. D. RAAPKE/W. SCHULENBERG, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1985, 17–32, hier 29.

²⁸ Vgl. GROSS, Fort- und Weiterbildung 408 f. Hier ist der Versuch unternommen, ein solches Grundangebot zu bestimmen, in dem pastorale Handlungsfelder und Handlungsebenen in einer Matrix aufeinander bezogen sind.

arbeiten. Diese vielfach noch wenig genutzte Fortbildungsform der „Rückführung des Lernens an den Ort des Arbeitens“²⁹ birgt die Hoffnung in sich, auch solche Personen für Fb motivieren zu können, die für diözesane oder überdiözesane Fb-Maßnahmen nicht oder noch nicht zu gewinnen sind.

Mancherlei Spielarten derartiger dezentraler Fb lassen sich denken; zwei Beispiele: So werden im Bistum Trier seit 1982 verpflichtend sogenannte „Klausurtagungen“ der Pfarrverbände bzw. Dekanate durchgeführt. Im Vorfeld der Visitation werden unter Leitung des jeweiligen Bischofs alle aktiven Seelsorger zu einer zweitägigen Klausurtagung (mit zwei Übernachtungen) eingeladen. Ziel ist eine spirituelle und pastorale Reflexion des aktuellen Entwicklungsstandes der Seelsorge im Pfarrverband. Unter Moderation eines Fortbildungsreferenten der Diözese und in Anwesenheit des Regionaldekans gibt die Visitation Gelegenheit, gemeinsame Arbeitsschwerpunkte aller Beteiligten zu reflektieren und zu planen. Das durchweg ausgezeichnete Echo auf die Veranstaltungen bringt es mit sich, daß häufig schon der erste Schritt getan ist, künftig weitere Klausurtagungen in Eigenregie durchzuführen, teilweise auch unter Hinzuziehung eines Außenstehenden (Referenten). Ein zweites Beispiel: Eine Pfarrverbandskonferenz, also die Konferenz aller hauptamtlichen Seelsorger, bittet einen pastoralen Praxisbegleiter, die Arbeit dieses Gremiums für einen längeren Zeitraum, in der Regel etwa ein Jahr, zu begleiten, um eine bessere Kooperation unter den Seelsorgern zu fördern und eine planvollere Pastoral entwickeln zu helfen. Dem Bistum kommt es dabei zu, derartige Fachleute ausbilden zu lassen und den Pfarrverbänden auf Anfrage zu vermitteln.

Die Förderung solchen, vor allem von den Seelsorgern selbst initiierten Lernens bringt es unweigerlich mit sich, daß aufs Ganze gesehen weniger Seelsorger auf diözesane und überdiözesane Fb-Angebote reagieren, die sie als Einzelpersonen ansprechen wollen. Wir sehen in einer derartigen Umschichtung der Fb jedoch keinen Nachteil, sondern eher eine Weiterentwicklung in Richtung einer deutlicheren und verbindlicheren Selbstverantwortung der Seelsorger für ihre Fortbildung. Ein Problem bleibt es jedoch, wie die Planungsaktivitäten vor Ort, auf regionaler Ebene und diözesaner und überdiözesaner Ebene in ihrer Grob- und Feinabstimmung zu einer Art Verbundplanung zusammengeführt werden können.

5.3 Dritte und letzte *Kontroverse*: Soll man zur Fb zwingend verpflichten, evtl. sogar mit der Androhung von Sanktionen, oder soll man Fb allein der freiwilligen Initiative der Seelsorger überlassen? Wir sprechen uns dafür aus, die Teilnahme an Fb-Veranstaltungen weder zu erzwingen noch der Beliebigkeit auszuliefern und somit der doch schwankenden und unsteten Motivation des einzelnen zu überlassen. Vielmehr muß die Diözese und insbesondere die Fb-Abteilung ein Klima fördern, das Fb zur selbstverständlichen Übung werden läßt. Guter Hoffnung darf man im Hinblick auf viele nachwachsende Jahrgänge sein, in denen zahlreiche Seelsorger ihr Fb-Deputat von sechs Tagen pro Kalenderjahr ausschöpfen und sogar manchmal in ihrem Eifer gebremst werden müssen.

²⁹ P. ZULEHNER, Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde, München 1983, 184.

Was aber ist mit denen, die durch keinerlei Fb erreicht werden, die sich sozusagen „fortbildungsabstinient“ verhalten? Denjenigen also, die den Eindruck haben, all das „bringe“ ihnen nichts und könne nichts verändern? Eine solche Gruppe von Seelsorgern gab es immer schon und wird es auch künftig geben (es sei denn, man greift zu rabiatischen Mitteln wie dem einer Gehaltskürzung). Keine noch so raffiniert angelegte Angebotsplanung und Werbestrategie vermag hier viel auszurichten, da die Betroffenen keine homogene Personengruppe darstellen. Außer einer persönlichen Ansprache des einzelnen, auch durch bereits angemeldete Teilnehmer, zeichnen sich hier keine neuen Wege ab.

5.4 Fortbildung stößt hier ebenso an ihre Grenzen wie in manchen anders gelagerten Fällen. Die Kurssituation ist ja nicht die Ernstsituation selbst, sondern ist Lernsituation. Und lernen, besser um-lernen, muß der Teilnehmer selbst wollen. Fortbildung bleibt ein prinzipiell unabschließbares und fragmentarisches Unternehmen. Neben allgemein menschlichen Beobachtungen, lerntheoretischen, didaktischen und theologischen Gründen, die für diese Behauptung sprechen, ist es vor allem auch die Einsicht, daß ein möglichst perfektioniertes und ausgeklügeltes Fortbildungssystem gar nicht erstrebenswert ist. Mit einer gewissen Unvollkommenheit zu leben ist der Preis für ein plurales Fb-System, das alle Beteiligten (Teilnehmer, Verantwortliche im Bistum, Fortbildner und Dozenten) in eine Verantwortungsgemeinschaft gestellt sieht, eine den heutigen Anforderungen an eine Fb/Wb zu entwerfen.

Fb stößt schließlich auch an ihre Grenzen, wenn kirchenpolitische Lösungen für Problemkonstellationen gefordert sind, für die die Fb mit ihren Möglichkeiten keine Lösungen anzubieten hat (und vielleicht auch nicht anbieten darf). Der verstorbene Kardinal J. Höffner hat im Blick auf die Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 1. Mai 1978 eine letzte entscheidende, für alle Bildungsphasen geltende Grenze aufgezeigt, die in unserem Zusammenhang hier mit den gebotenen Modifikationen auch für die anderen Seelsorgeberufe gelten kann. In ähnlicher Weise ist dieser Gedanke auch im Vorwort der neuen Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 1. Dezember 1988³⁰ aufgegriffen worden. Höffner stellt fest: „Die Geistmitteilung durch die Priesterweihe, die Gestaltwerdung Christi im Priester und die bleibende Inbesitznahme seiner Existenz durch Jesus Christus, dies kann durch keine noch so perfekte Priesterbildung ersetzt werden. Und doch machen gerade ein Leben und ein Dienst, die von einer nicht machbaren und verfügbaren, gnadenhaften Wirklichkeit geprägt sind, so etwas wie Priesterbildung unerläßlich. Gottes Wirken löscht ja das Wirken des Menschen nicht aus, sondern setzt es voraus und fordert es heraus. Annahme der Gabe und Antwort auf die Gabe sind die Grundvollzüge, in denen die Gabe sich auswirkt.“³¹

³⁰ Vgl. Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 1. Dezember 1988, 7.

³¹ Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 1. Mai 1978, 8 f.

